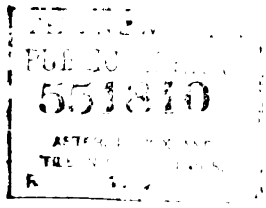
# ΛΟΓΟΣ

II-1911-12

Digitized by Google



Digitized by Google

Organisation: Der Logos wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert.

**Die deutsche Redaktion**

wird gebildet von Richard Kroner und Georg Mehlis, beide in Freiburg i. B.

Anfragen und Beiträge sind zu richten an Herrn Privatdozent Dr. G. Mehlis, Freiburg i. B., Dreikönigstr. 27.

Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig nur eine

**russische Ausgabe,**

die von S. Hessen, B. Jakowenko, E. Mettner und F. Steppuhn herausgegeben wird.



Digitized by Google

Digitized by Google

# LOGOS

## Internationale Zeitschrift
für
## Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Georg Mehlis

Band II. 1911/1912.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
551810
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1912 L

Copyright 1912 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



Digitized by Google

# Inhaltsverzeichnis.


| | Seite |
|---|---|
| Der Begriff und die Tragödie der Kultur. Von Georg Simmel (Berlin) | 1 |
| Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs. Von Heinrich Rickert (Freiburg i. B.) | 26 |
| Metaphysik der Tragödie. Von Georg von Lucàcs (Budapest) | 79 |
| Mystik und Metaphysik. Von Sergius Hessen (St. Petersburg) | 92 |
| Neovitalismus. Von Victor Weizsäcker (Stuttgart) | 113 |
| Lebenswerte und Kulturwerte. Von Heinrich Rickert (Freiburg i. B.) | 131 |
| Das Verhältnis von Sprachgeschichte und Literaturgeschichte. Von Karl Voßler (München) | 167 |
| L. Tolstoj und die Kultur. Von Wjatscheslaw Iwanow (St. Petersburg) | 179 |
| Hans von Marées. Bemerkungen zum Problem des Stils. Von Jonas Cohn (Freiburg i. B.) | 192 |
| Ueber den Begriff der Kultur. Von Gustav Radbruch (Heidelberg) | 200 |
| Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie. Von Wassilij Sesemann (St. Petersburg) | 208 |
| Formen der Mystik. Von Georg Mehlis (Freiburg i. B.) | 242 |
| Herder, Kant, Goethe. Ein Kapitel zur Kulturphilosophie des deutschen Idealismus. Von Eugen Kühnemann (Breslau) | 265 |
| Das ästhetische Urphänomen. Von Broder Christiansen (Buchenbach i. Schwarzwald) | 303 |
| Ueber einige Begriffe der »Philosophie der reinen Erfahrung«. Von Leopold Ziegler (Ettlingen) | 316 |




Digitized by Google

Seite

Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme. Von Herman Nohl (Jena) . . . . . 350

System und Geschichte der Philosophie. Von Arnold Ruge (Heidelberg) . . . . . 360

**Notizen:**

Der 4. internationale Kongreß für Philosophie zu Bologna . . . . 125

»Weltanschauung, Philosophie und Religion« in Darstellungen von Wilh. Dilthey u. a. . . . . 128

Rumpf »Volk und Recht« . . . . . 129

Preisaufgabe der Kantgesellschaft . . . . . 130

Georg Jellineks »Ausgewählte Schriften und Reden« . . . . . 257

»Philosophie der Kunst« von B. Christiansen . . . . . 359

»Prolegomena zur Naturphilosophie« von H. Graf Keyserling . . . 261

»Präludien«. Von W. Windelband . . . . . 377

»Weltbürgertum und Nationalstaat«. Von Friedrich Meinecke . . . 378

»Abriß einer Geschichte der Psychologie«. Von M. Dessoir . . . 379



Digitized by Google

# Der Begriff und die Tragödie der Kultur.

Von

Georg Simmel (Berlin).

Daß der Mensch sich in die natürliche Begebenheit der Welt nicht fraglos einordnet, wie das Tier, sondern sich von ihr losreißt, sich ihr gegenüberstellt, fordernd, ringend, vergewaltigend und vergewaltigt — mit diesem ersten großen Dualismus entspinnt sich der endlose Prozeß zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Innerhalb des Geistes selbst findet er seine zweite Instanz. Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte — nicht nur von ihrem Inhalt bald angezogen, bald abgestoßen, jetzt mit ihnen verschmolzen wie mit einem Stück des Ich, bald in Fremdheit und Unberührbarkeit gegen sie; sondern es ist die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt; als Geist dem Geiste innerlichst verbunden, aber eben darum unzählige Tragödien an diesem tiefen Formgegensatz erlebend: zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind.

Mitten in diesem Dualismus wohnt die Idee der Kultur. Ihr liegt eine innere Tatsache zugrunde, die man als ganze nur gleichnisweise und etwas verschwimmend ausdrücken kann: als den Weg der Seele zu sich selbst; denn keine solche ist jemals nur das, was sie in diesem Augenblick ist, sondern ein Mehr, es ist ein Höheres und Vollendeteres ihrer selbst in ihr präformiert, unreal, aber doch irgendwie



Digitized by Google

vorhanden. Nicht ein benennbares, an irgend einer Stelle der geistigen Welt fixiertes Ideal ist hier gemeint; sondern das Freiwerden der in ihr selbst ruhenden Spannkräfte, die Entwicklung ihres eigensten, einem inneren Formtrieb gehorsamen Keimes. Wie das Leben — und zuhöchst seine Steigerung im Bewußtsein — seine Vergangenheit in einer unmittelbareren Form in sich enthält, als irgend ein Stück des Unorganischen, wie dies Vergangene nach seinem ursprünglichen Inhalt und nicht nur als mechanische Ursache späterer Umsetzungen im Bewußtsein weiterlebt, so umschließt es auch seine Zukunft in einer Weise, zu der das Unlebendige keine Analogie besitzt. In jedem Daseinsmoment eines Organismus, der wachsen und sich fortpflanzen kann, wohnt die spätere Form mit einer so innerlichen Notwendigkeit und Vorgebildetheit, die etwa derjenigen gar nicht zu koordinieren ist, mit der die gespannte Feder ihre Gelöstheit enthält. Während alles Unlebendige schlechthin nur den Augenblick der Gegenwart besitzt, streckt sich das Lebendige in einer unvergleichlichen Art über Vergangenheit und Zukunft. All die seelischen Bewegtheiten vom Typus des Wollens, der Pflicht, des Berufenseins, des Hoffens — sind die geistigen Fortsetzungen der fundamentalen Bestimmung des Lebens: in seiner Gegenwart seine Zukunft, in einer besonderen, eben nur am Lebensprozeß bestehenden Form zu enthalten. Und dies betrifft nicht nur einzelne Entwicklungen und Vollendungen, sondern die Persönlichkeit als ganze und als Einheit trägt ein wie mit unsichtbaren Linien vorgezeichnetes Bild in sich, mit dessen Realisierung sie sozusagen aus ihrer Möglichkeit erst ihre volle Wirklichkeit wäre. So sehr also auch das Reifen und Sich-Bewähren der seelischen Kräfte sich an einzelnen, sozusagen provinziellen Aufgaben und Interessen vollziehen mag, so steht irgendwie darunter oder darüber die Forderung, daß mit alledem die seelische Totalität als solche ein mit ihr selbst gegebenes Versprechen erfülle, und alle Einzelausbildungen erscheinen damit doch nur als eine Vielheit von Wegen, auf denen die Seele zu sich selbst kommt. Dies ist eine, wenn man will, metaphysische Voraussetzung unseres praktischen und gefühlsmäßigen Wesens — in wie weitem Abstand von dem realen Verhalten sich auch dieser symbolische Ausdruck halte: daß die Einheit der Seele nicht einfach ein formales Band ist, das die Entfaltungen ihrer Einzelkräfte in immer gleicher Weise umschließt, sondern daß durch diese Einzelkräfte eine Entwicklung ihrer als eines Ganzen getragen wird und dieser Entwicklung des Ganzen das Ziel einer Ausgebildetheit innerlich vorangestellt ist, zu der alle jene einzelnen Vermögen und Vollkommenheiten als Mittel erscheinen. Und hier zeigt sich die erste und vorläufig nur dem Sprachgefühl folgende Bestim-

Digitized by Google

mung des Kulturbegriffs. Wir sind noch nicht kultiviert, wenn wir dieses oder jenes einzelne Wissen oder Können in uns ausgebildet haben; sondern erst dann, wenn all solches der zwar daran gebundenen, aber damit nicht zusammenfallenden Entwicklung jener seelischen Zentralität dient. Unsere bewußten und angebbaren Strebungen gelten zwar den partikularen Interessen und Potenzen, und darum erscheint die Entwicklung jedes Menschen, auf ihre Benennbarkeiten hin angesehen, als ein Bündel von Entwicklungslinien, die sich nach recht verschiedenen Richtungen und in recht verschiedenen Längen entfalten. Aber nicht mit diesen in ihren singulären Vollendungen, sondern erst mit ihrer Bedeutung für oder als die Entwicklung der undefinierbaren personalen Einheit kultiviert sich der Mensch. Oder anders ausgedrückt: Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit. Unter allen Umständen aber kann es sich nur um die Entwicklung zu einer Erscheinung hin handeln, die in den Keimkräften der Persönlichkeit angelegt, als ihr ideeller Plan in ihr selbst gleichsam skizziert ist. Auch hier gewährt der Sprachgebrauch sichere Führung. Ein Gartenobst, das die Arbeit des Gärtners aus einer holzigen und ungenießbaren Baumfrucht gezogen hat, nennen wir kultiviert; oder auch: dieser wilde Baum ist zum Gartenobstbaum kultiviert worden. Wird dagegen vielleicht aus demselben Baum ein Segelmast hergestellt — und damit eine nicht geringere Zweckarbeit auf ihn verwendet, so sagen wir keineswegs, der Stamm sei zum Maste kultiviert worden. Diese Sprachnüance deutet ersichtlich an, daß die Frucht, so wenig sie ohne die menschliche Bemühung zustande käme, doch schließlich aus den eigenen Triebkräften des Baumes heraustreibt und nur die in seinen Anlagen selbst vorgezeichnete Möglichkeit erfüllt — während die Mastform seinem Stamme aus einem ihm selbst ganz fremden Zwecksystem und ohne jede Präformation in seinen eigenen Wesenstendenzen hinzugefügt wird. In eben diesem Sinne können alle möglichen Kenntnisse, Virtuositäten, Verfeinerungen eines Menschen uns noch nicht bestimmen, ihm wirkliche Kultiviertheit zuzusprechen, wenn jene sozusagen nur als Hinzufügungen wirken, die seiner Persönlichkeit aus einem ihr äußeren und ihr auch im letzten Grunde äußerlich bleibenden Wertgebiet kommen. In solchem Falle hat der Mensch zwar Kultiviertheiten, aber er ist nicht kultiviert; welches letztere nur eintritt, wenn die aus dem Ueberpersönlichen aufgenommenen Inhalte wie durch eine geheime Harmonie nur das in der Seele zu entfalten scheinen, was in ihr selbst als ihr eigenster Trieb und als innere Vorgezeichnetheit ihrer subjektiven Vollendung besteht.



Digitized by Google

Und hier tritt nun endlich die Bedingtheit der Kultur hervor, durch die sie eine Lösung der Subjekt-Objekt-Gleichung darstellt. Wir versagen ihren Begriff, wo die Perfektion nicht als Eigenentwicklung des seelischen Zentrums empfunden wird; aber er trifft auch nicht zu, wo sie nur als eine solche Eigenentwicklung auftritt, die keiner objektiven und ihr äußeren Mittel und Stationen bedarf. Vielerlei Bewegungen führen die Seele wirklich, wie jenes Ideal es fordert, zu sich selbst, das heißt zur Verwirklichung des ihr vorgesetzten, aber zuerst nur als Möglichkeit bestehenden vollen und eigensten Seins. Aber indem oder insoweit sie dies rein von innen her erreicht: in religiösen Aufschwüngen, sittlicher Selbsthingabe, beherrschender Intellektualität, Harmonie des Gesamtlebens — kann sie doch noch des spezifischen Besitzes der Kultiviertheit entbehren. Nicht nur, daß ihr dabei jenes ganz oder relativ Aeußerliche fehlen mag, das der Sprachgebrauch als bloße Zivilisation deklassiert. Darauf käme es durchaus nicht an. Aber Kultiviertheit in ihrem reinsten, tiefsten Sinne ist da nicht gegeben, wo die Seele jenen Weg von sich selbst zu sich selbst, von ihrer Möglichkeit zu ihrer Wirklichkeit, ausschließlich mit ihren subjektiv personalen Kräften zurücklegt — wenngleich vielleicht von einem höchsten Blickpunkt aus gerade diese Vollendungen die wertvollsten sind; womit nur bewiesen wäre, daß Kultur nicht das absolute Wertdefinitivum der Seele ist. Ihr spezifischer Sinn indes ist nur da erfüllt, wo der Mensch in jene Entwicklung etwas, das ihm äußerlich ist, einbezieht, wo der Weg der Seele über Werte und Reihen geht, die nicht selbst subjektiv seelisch sind. Jene objektiv geistigen Gebilde, von denen ich am Anfang sprach: Kunst und Sitte, Wissenschaft und zweckgeformte Gegenstände, Religion und Recht, Technik und gesellschaftliche Normen — sind Stationen, über die das Subjekt gehen muß, um den besonderen Eigenwert, der seine Kultur heißt, zu gewinnen. Es ist das Paradoxon der Kultur, daß das subjektive Leben, das wir in seinem kontinuierlichen Strome fühlen, und das von sich aus auf seine innere Vollendung drängt, diese Vollendung, von der Idee der Kultur aus gesehen, gar nicht aus sich heraus erreichen kann, sondern nur über jene, ihm jetzt ganz formfremd gewordenen, zu selbstgenugsamer Abgeschlossenheit krystallisierten Gebilde. Kultur entsteht — und das ist das durchaus Entscheidende für ihr Verständnis —, indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis.

Hier wurzelt die metaphysische Bedeutung dieses historischen Gebildes. Eine Anzahl der entscheidenden menschlichen Wesensbetätigungen bauen unvollendbare, oder wenn vollendet, immer wieder

Digitized by Google

abgerissene Brücken zwischen dem Subjekt und dem Objekt überhaupt: das Erkennen, vor allem die Arbeit, in manchen ihrer Bedeutungen auch die Kunst und die Religion. Der Geist sieht sich einem Sein gegenüber, auf das ebenso der Zwang, wie die Spontaneität seiner Natur ihn hintreibt; aber er bleibt ewig in die Bewegung in sich selbst gebannt, in einem Kreise, der das Sein nur berührt, und in jedem Augenblick, in dem er, in der Tangente seiner Bahn abbiegend, in das Sein eindringen will, reißt ihn die Immanenz seines Gesetzes wieder in seine in sich selbst beschlossene Drehung fort. In der Bildung der Begriffe: Subjekt-Objekt als Korrelate, deren jedes nur am anderen seinen Sinn findet, liegt schon die Sehnsucht und Antizipation einer Ueberwindung dieses starren, letzten Dualismus. Jene erwähnten Betätigungen nun transponieren ihn in besondere Atmosphären, in denen die radikale Fremdheit seiner Seiten herabgesetzt ist und gewisse Verschmelzungen zuläßt. Weil diese aber nur unter den Modifikationen stattfinden können, die gleichsam durch die atmosphärischen Bedingungen besonderer Provinzen geschaffen sind, können sie die Fremdheit der Parteien nicht in ihrem tiefsten Grunde überwinden und bleiben endliche Versuche, eine unendliche Aufgabe zu lösen. Unser Verhältnis aber zu denjenigen Objekten, an denen oder die in uns einbeziehend wir uns kultivieren, ist ein anderes, weil diese selbst ja Geist sind, der in jenen ethischen und intellektuellen, sozialen und ästhetischen, religiösen und technischen Formen gegenständlich geworden ist; der Dualismus, mit dem das auf seine eigenen Grenzen angewiesene Subjekt dem für sich seienden Objekt gegenübersteht, erlebt eine unvergleichliche Formung, wenn beide Parteien Geist sind. So muß der subjektive Geist zwar seine Subjektivität, aber nicht seine Geistigkeit verlassen, um das Verhältnis zum Objekt zu erleben, durch das seine Kultivierung sich vollzieht. Dies ist die einzige Art, auf die die dualistische Existenzform, mit dem Bestande des Subjekts unmittelbar gesetzt, sich zu einer innerlich einheitlichen Bezogenheit organisiert. Hier geschieht ein Objektivwerden des Subjekts und Subjektivwerden eines Objektiven, das das Spezifische des Kulturprozesses ausmacht und in dem sich, über dessen einzelne Inhalten hinweg, seine metaphysische Form zeigt. Sein tieferes Verständnis fordert deshalb eine weitergehende Analyse jener Vergegenständlichung des Geistes.

Diese Blätter gingen von der tiefen Fremdheit oder Feindschaft aus, die zwischen dem Lebens- und Schaffensprozeß der Seele auf der einen Seite und seinen Inhalten und Erzeugnissen auf der anderen besteht. Dem vibrierenden, rastlosen, ins Grenzenlose hin sich entwickelnden Leben der in irgend einem Sinne schaffenden Seele steht

Digitized by Google

ihr festes, ideell unverrückbares Produkt gegenüber, mit der unheimlichen Rückwirkung, jene Lebendigkeit festlegen, ja erstarren zu machen; es ist oft, als ob die zeugende Bewegtheit der Seele an ihrem eigenen Erzeugnis stürbe. Hier liegt eine Grundform unseres Leidens an der eigenen Vergangenheit, an dem eigenen Dogma, den eigenen Phantasien. Diese Diskrepanz, die gleichsam zwischen den Aggregatzuständen des inneren Lebens und seiner Inhalte besteht, wird dadurch in gewissem Maße rationalisiert und weniger scharf fühlbar, daß der Mensch durch sein theoretisches oder praktisches Schaffen jene seelischen Erzeugnisse oder Inhalte als einen in einem bestimmten Sinne selbständigen Kosmos des objektivierten Geistes sich gegenüberstellt und erblickt. Das äußere oder immaterielle Werk, in dem das seelische Leben sich niederschlägt, wird als ein Wert besonderer Art empfunden; so sehr das Leben, darein einströmend, sich in eine Sackgasse verläuft, oder seine Fluten weiterrollt, die dieses ausgeworfene Gebilde an seiner Stelle liegen lassen, so ist dies doch eben der spezifisch menschliche Reichtum, daß die Produkte des subjektiven Lebens zugleich einer nicht verfließenden, sachlichen Ordnung von Werten angehören, einer logischen oder sittlichen, einer religiösen oder künstlerischen, einer technischen oder rechtlichen. Indem sie sich als Träger solcher Werte, Glieder solcher Reihen offenbaren, sind sie nicht nur durch ihre gegenseitige Verwebung und Systematisierung der starren Isoliertheit enthoben, mit der sie sich der Rhythmik des Lebensprozesses entfremdeten, sondern dieser Prozeß selbst hat damit eine Bedeutsamkeit erhalten, die aus der Unaufhaltsamkeit seines bloßen Verlaufes nicht zu gewinnen ist. Es fällt auf die Vergegenständlichungen des Geistes ein Wertakzent, der zwar im subjektiven Bewußtsein entspringt, mit dem dieses Bewußtsein aber etwas meint, was jenseits seiner liegt. Der Wert braucht hierbei keineswegs immer ein positiver, im Sinne des Guten zu sein; vielmehr die bloße formale Tatsache, daß das Subjekt ein Objektives hingestellt hat, daß sein Leben sich aus sich heraus verkörpert hat, wird als etwas Bedeutsames empfunden, weil gerade nur die Selbständigkeit des so vom Geiste geformten Objekts die Grundspannung zwischen Prozeß und Inhalt des Bewußtseins lösen kann. Denn wie räumlich naturhafte Vorstellungen die Unheimlichkeit, innerhalb des fließenden Bewußtseinsprozesses als etwas völlig Formfestes zu beharren, dadurch beruhigen, daß sie diese Stabilität an ihrer Beziehung zu einer objektiv äußerlichen Welt legitimieren — so leistet die Objektivität der geistigen Welt den entsprechenden Dienst. Wir fühlen die ganze Lebendigkeit unseres Denkens an die Unverrückbarkeit logischer Normen, die ganze Spontaneität unseres Handelns

Digitized by Google

an moralische geknüpft, unser ganzer Bewußtseinsverlauf ist mit Erkenntnissen, Ueberliefertheiten, Eindrücken einer irgendwie vom Geiste geformten Umgebung angefüllt; die Festigkeit und gleichsam chemische Unlösbarkeit von all diesem zeigt einen problematischen Dualismus gegen die ruhelose Rhythmik des subjektiv seelischen Prozesses, in dem es sich doch als Vorstellung, als subjektiv seelischer Inhalt erzeugt. Aber indem es einer ideellen Welt oberhalb des individuellen Bewußtseins angehört, wird dieser Gegensatz auf einen Grund und ein Recht gebracht. Gewiß ist es für den kulturellen Sinn des Objekts, auf den es uns hier schließlich ankommt, das Entscheidende, daß in ihm Wille und Intelligenz, Individualität und Gemüt, Kräfte und Stimmung einzelner Seelen (und auch ihrer Kollektivität) gesammelt sind. Allein indem dies geschehen ist, sind jene seelischen Bedeutsamkeiten doch auch an einen Endpunkt ihrer Bestimmung gelangt. In dem Glück des Schaffenden an seinem Werk, so groß oder gering das sei, liegt neben der Entladung der inneren Spannungen, dem Erweise der subjektiven Kraft, der Genugtuung über die erfüllte Forderung wahrscheinlich immer noch eine sozusagen objektive Befriedigtheit darüber, daß dieses Werk nun dasteht, daß der Kosmos der irgendwie wertvollen Dinge nun um dieses Stück reicher ist. Ja vielleicht gibt es gar keinen sublimeren persönlichen Genuß des eigenen Werkes, als wenn wir es in seiner Unpersönlichkeit und seiner Gelöstheit von all unserem Subjektiven empfinden. Und wie so die Objektivierungen des Geistes wertvoll sind, jenseits der subjektiven Lebensprozesse, die als ihre Ursachen in sie eingegangen sind, so sind sie es auch jenseits der anderen, die als ihre Folgen von ihnen abhängen. Wir mögen die Organisationen der Gesellschaft und die technische Formung der Naturgegebenheiten, das Kunstwerk und die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit, die Sitte und die Sittlichkeit noch so sehr, noch so überwiegend auf ihre Ausstrahlung in das Leben und die Entfaltung von Seelen ansehen — es ist oft und vielleicht immer darein eine Anerkennung dessen verwebt, daß diese Gebilde überhaupt da sind, daß die Welt auch diese Gestaltung des Geistes umfaßt; es ist eine Direktive in unseren Wertungsprozessen, die an dem Eigenbestand des Geistig-Objektiven halt macht, ohne über das Definitive dieser Dinge selbst hinaus nach ihren seelischen Folgen zu fragen. Neben allem subjektiven Genuß, mit dem z. B. das Kunstwerk sozusagen in uns eingeht, wissen wir als einen Wert besonderer Art, daß es überhaupt da ist, daß der Geist sich dieses Gefäß geschaffen hat. Wie mindestens eine Linie innerhalb des künstlerischen Wollens an dem Eigenbestande des Kunstwerks mündet und eine schlechthin objektive Wertung in den Selbstgenuß

Digitized by Google

der sich auslebenden Schöpferkraft verwebt, so verläuft eine gleichgerichtete Linie auch innerhalb der Attitüde des Empfangenden. Und zwar im deutlichen Unterschied gegen die Werte, die gerade das rein sachlich Gegebene, das naturhaft Objektive bekleiden. Denn gerade solches: das Meer und die Blumen, die Alpen und der Sternenhimmel — gerade dieses hat, was man seinen Wert nennen kann, nur an seinen Reflexen in subjektiven Seelen. Denn sobald wir von mystischen und phantastischen Vermenschlichungen der Natur absehen, ist sie eben ein kontinuierlich zusammenhängendes Ganzes, dessen indifferente Gesetzmäßigkeit keinem Teile einen in seinem Sachbestande gegründeten Akzent, ja nicht einmal eine objektiv gegen andere abgegrenzte Existenz gönnt. Nur unsere menschlichen Kategorien schneiden aus ihm die einzelnen Stücke heraus, an die wir ästhetische, erhebende, symbolisch bedeutsame Reaktionen knüpfen: daß das Naturschöne »selig an ihm selbst« sei, besteht nur als dichterische Fiktion zu rechte; für das um Objektivität bemühte Bewußtsein hängt an ihm keine andere Seligkeit, als die es in uns auslöst. Während also das Erzeugnis der schlechthin objektiven Mächte nur subjektiv wertvoll sein kann, ist umgekehrt das Erzeugnis der subjektiven Mächte für uns objektiv wertvoll. Die materiellen und immateriellen Gebilde, in denen menschliches Wollen und Können, Wissen und Fühlen investiert ist, sind jenes objektiv Dastehende, das wir als Bedeutsamkeit und Bereicherung des Daseins auch dann empfinden, wenn wir von seinem Geschaut-, Genutzt- oder Genossenwerden völlig abstrahieren. Mag Wert und Bedeutung, Sinn und Wichtigkeit sich ausschließlich in der menschlichen Seele erzeugen, so bewahrheitet sich dies zwar dauernd der gegebenen Natur gegenüber, aber es hindert nicht den objektiven Wert derjenigen Gebilde, in denen jene — schaffenden und formenden — seelischen Kräfte und Werte ja gerade schon investiert sind. Ein Sonnenaufgang, den kein Menschenauge sieht, macht die Welt durchaus nicht wertvoller oder erhabener, weil ihre objektive Tatsächlichkeit für diese Kategorien überhaupt keinen Platz hat; so bald aber ein Maler in ein Bild dieses Sonnenaufgangs seine Stimmung, seinen Form- und Farbensinn, sein Ausdrucksvermögen hineingelegt hat, so halten wir dieses Werk (auf welche metaphysischen Kategorien hin, bleiben hier unerörtert) für eine Bereicherung, eine Wertsteigerung des Daseins überhaupt; die Welt erscheint uns sozusagen ihrer Existenz würdiger, ihrem Sinne näher, wenn die Quelle alles Wertes, die menschliche Seele, sich in eine solche, nun gleichfalls der objektiven Welt angehörige Tatsache ergossen hat — in dieser eigentümlichen Bedeutung unabhängig davon, ob eine spätere Seele diesen hineingezauberten Wert wieder erlösen

Digitized by Google

und ihn in den Fluß ihres subjektiven Empfindens auflösen wird. Der natürliche Sonnenaufgang und das Gemälde stehen beide als Realitäten da, aber jener findet seinen Wert erst in dem Weiterleben in psychischen Subjekten, an diesem aber, das solches Leben schon in sich eingetrunken und zu einem Objekt gestaltet hat, macht unser Wertempfinden als einem jeder Subjektivierung unbedürftigen Definitivum halt.

Spannt man diese Momente bis zu parteimäßiger Polarität aus, so steht auf der einen Seite die ausschließliche Schätzung des subjektiv bewegten Lebens, von dem aller Sinn, Wert, Bedeutung nicht nur erzeugt wird, sondern in dem allein all dieses auch wohnen bleibt. Andererseits aber ist die radikale Akzentuierung des objektivgewordenen Wertes nicht weniger verständlich. Natürlich sei dieser nicht an die originale Produktion von Kunstwerken und Religionen, Techniken und Erkenntnissen gebunden; aber was ein Mensch auch tue, es müsse einen Beitrag zu dem ideellen, historischen, materialisierten Kosmos des Geistes leisten, damit es als wertvoll gelte. Dies komme nicht der subjektiven Unmittelbarkeit unseres Seins und Handelns zu, sondern dessen objektiv normiertem, objektiv angeordnetem Inhalt, so daß schließlich nur diese Normierungen und Ordnungen die Wertsubstanz enthielten und sie dem verfließenden persönlichen Geschehen mitteilten. Sogar die Autonomie des moralischen Willens bei Kant involviere keinen Wert eben dieses in seiner psychologischen Tatsächlichkeit, sondern knüpfe ihn an die Realisierung einer in objektiver Idealität bestehenden Form. Selbst die Gesinnung und die Persönlichkeit haben ihre Bedeutung, im Guten wie im Bösen, darin, daß sie einem Reiche des Ueberpersönlichen zugehören. Indem diese Wertungen des subjektiven und des objektiven Geistes einander gegenüberstehen, führt nun die Kultur ihre Einheit durch beide hindurch: denn sie bedeutet diejenige Art der individuellen Vollendung, die sich nur durch Aufnahme oder Benutzung eines überpersönlichen, in irgend einem Sinne außerhalb des Subjektes gelegenen Gebildes vollziehen kann. Dem Subjekt ist der spezifische Wert der Kultiviertheit unzugängig, wenn es ihn nicht auf dem Wege über objektiv geistige Realitäten erreicht; diese ihrerseits sind K u l t u r werte nur, insofern sie jenen Weg der Seele von sich selbst zu sich selbst, von dem, was man ihren Naturzustand nennen kann, zu ihrem Kulturzustand, durch sich hindurchleiten.

Man kann also die Struktur des Kulturbegriffs auch so ausdrücken. Es gibt keinen Kulturwert, der nur Kulturwert wäre; jeder vielmehr muß, um diese Bedeutung zu erwerben, auch Wert einer Sachreihe sein. Wo aber auch ein solch letzterer vorliegt, also

Digitized by Google

irgend ein Interesse oder eine Fähigkeit unseres Wesens eine Förderung erfährt, bedeutet er einen Kulturwert nur dann, wenn diese partielle Entwicklung zugleich unser Gesamt-Ich eine Stufe näher an seine Vollendungseinheit heranhebt. So nur werden zwei entsprechende, negative Erscheinungen der Geistesgeschichte verständlich. Einmal, daß Menschen der tiefsten Kulturinteressiertheit oft gegen die einzelnen Sachgehalte der Kultur eine merkwürdige Gleichgültigkeit, ja, Ablehnung zeigen — insofern es ihnen eben nicht gelingt, deren überspezialistischen Ertrag für die Förderung der Gesamtpersönlichkeiten zu entdecken; und es gibt wohl kein menschliches Erzeugnis, das einen solchen Ertrag notwendig zeigen müßte, freilich auch keines, das ihn nicht zeigen könnte. Andererseits aber treten Erscheinungen auf, die nur Kulturwerte zu sein scheinen, gewisse Formalien und Verfeinerungen des Lebens, wie sie namentlich in überreife und müde gewordene Epochen gehören. Denn wo das Leben in sich hohl und sinnlos geworden ist, da ist alle willens- und werdensmögliche Entwicklung zu seiner Höhe nur noch eine schematische, und nicht mehr imstande, aus dem Sachgehalt von Dingen und Ideen Nahrung und Förderung zu ziehen — wie der erkrankte Körper sich nicht mehr aus den Nahrungsmitteln die Stoffe assimilieren kann, aus denen der gesunde Wachstum und Kräfte gewinnt. Hier kann sich die individuelle Entwicklung aus den sozialen Normen nur noch das gesellschaftlich gute Benehmen, aus den Künsten nur noch den unproduktiven Genuß, aus den technischen Fortschritten nur noch das Negative der Mühelosigkeit und Glätte des Tagesverlaufes herausholen — es entsteht eine Art formal-subjektiver Kultur, ohne innere Verwebung mit dem Sachelement, durch die der Begriff einer konkreten Kultur sich erst erfüllt. Es gibt also einerseits eine so leidenschaftlich zentralisierte Betonung der Kultur, daß ihr der Sachgehalt ihrer objektiven Faktoren zu viel und zu ablenkend ist, da er als solcher freilich nicht in seiner Kulturfunktion aufgeht und aufgehen kann; und andererseits eine solche Schwäche und Leere der Kultur, daß sie garnicht imstande ist, die objektiven Faktoren ihrem Sachgehalt nach in sich einzuziehen. Beide Erscheinungen, auf den ersten Blick als Gegeninstanzen gegen die Bindung der persönlichen Kultur an unpersönliche Gegebenheiten auftretend, bestätigen also der genaueren Betrachtung gerade diese Bindung.

Daß sich in der Kultur so die letzten und entscheidenden Lebensfaktoren vereinigen, offenbart sich gerade darin, daß die Entwicklung eines jeden von diesen mit einer Selbständigkeit geschehen kann, die der Motivation durch das Kulturideal nicht nur entbehren kann, sondern sie geradezu ablehnt. Denn der Blick in der einen

Digitized by Google

oder in der anderen Richtung fühlt sich von der Einheit seiner Intention abgelenkt, wenn er von einer Synthese zwischen beiden bestimmt werden soll. Gerade die Geister, die bleibende Inhalte, also das objektive Element der Kultur schaffen — diese Geister würden sich wohl weigern, Motiv und Wert ihrer Leistung unmittelbar von der Kulturidee zu entlehnen. Hier vielmehr besteht die folgende innere Lage. Im Religionsstifter und im Künstler, im Staatsmann und im Erfinder, im Gelehrten und im Gesetzgeber wirkt ein Doppeltes: die Entladung ihrer Wesenskräfte, das Hinaufleben ihrer Natur zu der Höhe, auf der sie die Inhalte des Kulturlebens aus sich entläßt — und die Leidenschaft für die Sache, in deren eigengesetzlicher Vollendetheit das Subjekt sich selbst gleichgültig geworden und ausgelöscht ist; im Genie sind diese beiden Strömungen eine einzige: die Entwicklung des subjektiven Geistes um seiner selbst, seiner drängenden Kräfte willen, ist für das Genie ununterscheidbar Eines mit der völlig selbstvergessenen Hingabe an die objektive Aufgabe. Kultur ist, wie sich zeigte, immer Synthese. Aber Synthese ist nicht die einzige und nicht die unmittelbarste Einheitsform, da sie immer die Zerlegtheit der Elemente als ihr Vorangehendes oder als ihr Korrelat voraussetzt. Nur eine so analytisch gestimmte Zeit wie die moderne konnte in der Synthese das Tiefste, das Ein und Alles des Formverhältnisses vom Geiste zur Welt finden — während es doch eine ursprüngliche, vordifferenzielle Einheit gibt; indem diese die analytischen Elemente erst aus sich hervorgehen läßt, wie der organische Keim sich in die Vielheit gesonderter Glieder auseinander zweigt, steht sie jenseits von Analyse und Synthese — sei es, daß diese beiden sich aus ihr in Wechselwirkung, eines auf jeder Stufe das andere voraussetzend, entwickeln, sei es, daß die Synthese die analytisch getrennten Elemente nachträglich zu einer Einheit bringt, die aber etwas ganz anderes ist, als die vor aller Trennung gelegene. Das schöpferische Genie besitzt jene ursprüngliche Einheit des Subjektiven und des Objektiven, die sich erst auseinanderlegen muß, um in dem Kultivierungsprozesse der Individuen in ganz anderer, synthetischer Form gewissermaßen wieder zu erstehen. Darum also liegt das Interesse an der Kultur mit jenen beiden: der reinen Selbstentwicklung des subjektiven Geistes und dem reinen Aufgehen in die Sache — nicht in einer Ebne, sondern hängt sich gelegentlich als ein sekundäres, reflexionsmäßiges an diese, als ein abstrakt allgemeines, jenseits des innerlich unmittelbaren Wertimpulses der Seele. Also selbst da, wo der Weg der Seele zu sich selbst — der eine Faktor der Kultur — ihre andern Faktoren erzeugend trägt, bleibt die Kultur aus dem Spiele, solange für die Seele dieser Weg sozu-

Digitized by Google

sagen nur durch eigenes Gebiet läuft und sich in der reinen Selbstentwicklung des eigenen Wesens — gleichviel, wie dieses sachlich bestimmt sei — vollendet.

Sehen wir den andern Faktor der Kultur: jene zu einer ideellen Sonderexistenz, unabhängig nun von aller psychischen Bewegtheit, gereiften Erzeugnisse des Geistes — in seiner selbstgenugsamen Isoliertheit an, so fällt auch sein eigenster Sinn und Wert keineswegs mit seinem Kulturwert zusammen, ja er läßt von sich aus seine Kulturbedeutung noch völlig dahingestellt. Das Kunstwerk soll nach den Normen der Kunst vollkommen sein, die nach nichts als nach sich selbst fragen und dem Werke seinen Wert geben oder verweigern würden, auch wenn es sozusagen auf der Welt garnichts weiter als eben dieses Werk gäbe; das Ergebnis der Forschung als solches soll wahr sein und absolut weiter nichts, die Religion schließt mit dem Heil, das sie der Seele bringt, ihren Sinn in sich ab, das wirtschaftliche Produkt will als wirtschaftliches vollkommen sein und erkennt insoweit keinen anderen als den wirtschaftlichen Wertmaßstab für sich an. Alle diese Reihen verlaufen in der Geschlossenheit rein innerer Gesetzgebung und ob und mit welchem Werte sie sich in jene Entwicklung subjektiver Seelen einsetzen lassen, geht ihre an rein sachlichen und für sie allein gültigen Normen gemessene Bedeutung durchaus nichts an. Aus dieser Sachlage wird begreiflich, daß wir ebenso an den Menschen, die nur auf das Subjekt gerichtet sind, wie an denen, die nur auf das Objekt gerichtet sind, oft eine scheinbar merkwürdige Gleichgültigkeit, ja, eine Aversion gegen die Kultur antreffen. Wer nur nach dem Heil der Seele oder nach dem Ideal der persönlichen Kraft oder nach der rein individuellen Entwicklung, in die kein ihr äußeres Moment eingreifen darf, fragt — dessen Wertungen entbehren eben des einen integrierenden Faktors der Kultur, während der andere dem fehlt, der nur nach der reinen Sachvollendung unserer Werke fragt, danach, daß diese i h r e Idee und keine erst irgendwie damit verbundene erfüllen. Das Extrem des ersten Typus ist der Säulenheilige, des anderen der im Fachfanatismus eingeschlossene Spezialist. Es hat auf den ersten Blick etwas Frappierendes, daß die Träger solcher unzweifelhaften »Kulturwerte«, wie Religiosität, Persönlichkeitsbildung, Techniken jeder Art den Begriff der Kultur verachten oder bekämpfen sollen. Dies klärt sich aber sogleich durch die Einsicht, daß Kultur eben immer nur die S y n t h e s e einer subjektiven Entwicklung und eines objektiven geistigen Wertes bedeutet und daß die Vertretung je eines dieser Elemente im Maße ihrer Exklusivität die Verwebung beider perhorreszieren muß.

Digitized by Google

Solche Abhängigkeit des Kulturwertes von der Mitwirkung eines zweiten Faktors, der jenseits der sachlich-eigenen Wertreihe des Objektes steht, macht es verständlich, daß eben dasselbe auf der Skala der Kulturwerte oft einen ganz anderen Teilstrich erreicht als auf der der bloßen Sachbedeutungen. Vielerlei Werke, die als künstlerische, technische, intellektuelle unter der Höhe des sonst schon Erreichten bleiben, haben doch die Fähigkeit, sich in den Entwicklungsweg vieler Menschen aufs wirkungsvollste einzufügen, als Entfalter ihrer latenten Kräfte, als Brücke zu ihrer nächst höheren Station. Wie es unter den Natureindrücken keineswegs nur die dynamisch gewaltigsten oder ästhetisch vollkommensten sind, von denen uns eine ganz tiefe Beseligung und das Gefühl kommt, daß dumpfe und unerlöste Elemente in uns plötzlich licht und harmonisch geworden sind — wie wir dies vielmehr oft einer ganz schlichten Landschaft oder dem Schattenspiele eines Sommermittags verdanken: so ist es auch der Bedeutung des Geisteswerkes, eine so hohe oder so niedrige sie in ihrer eigenen Reihe sein mag, daraufhin noch nicht anzusehen, was dies Werk uns für den Weg der Kultur leisten kann. Denn hier kommt alles darauf an, daß jene spezielle Bedeutung des Werkes gleichsam den Nebenertrag hat, der zentralen oder allgemeinen Entwicklung der Persönlichkeiten zu dienen. Und daß dieser Ertrag dem Eigen- oder Binnenwert des Werkes umgekehrt proportional sein kann, hat mancherlei tiefere Ursachen. Es gibt Menschenwerke von einer letzterreichbaren Vollendung, zu denen wir gerade um dieser lückenlosen Gerundetheit willen keinen Zugang oder die deshalb keinen Zugang zu uns haben. Ein solches bleibt sozusagen an seinem Orte, aus dem es nicht auf unsere Straße zu verpflanzen ist, ein einsam Vollendetes, zu dem wir uns vielleicht hinbegeben, das wir aber nicht mitnehmen können, um uns an ihm in die Vollendung unser selbst zu heben. Für das moderne Lebensgefühl hat vielfach die Antike diese selbstgenugsam vollendete Geschlossenheit, die sich der Aufnahme in die Pulsierungen und Rastlosigkeiten unseres Entwicklungstempos versagt; und dies mag heute so manchen bestimmen, gerade für unsere Kultur einen anderen fundamentalen Faktor zu suchen. Ebenso steht es mit gewissen ethischen Idealen. Die so bezeichneten Gebilde des objektiven Geistes sind vielleicht mehr als andere bestimmt, die Entwicklung von der bloßen Möglichkeit zu der höchsten Wirklichkeit unserer Totalität zu tragen und ihr die Richtung zu geben. Allein nun enthalten manche ethische Imperative ein Ideal von so starrer Vollkommenheit, daß sich aus ihm sozusagen keine Energien, die wir in unsere Entwicklung aufnehmen könnten, aktualisieren lassen. Mit all seiner Höhe in der Reihe der ethischen Ideen wird

Digitized by Google

es doch als Kulturelement leicht hinter anderen zurückstehen, die von ihrer tieferen Stelle in jener Reihe aus sich eher der Rhythmik unserer Entwicklung assimilieren und verstärkend einfügen. Ein anderes Motiv solcher Disproportionalität zwischen dem Sachwert und dem Kulturwert eines Gebildes liegt in der Einseitigkeit der Förderung, die wir durch jenen erfahren. Vielerlei Inhalte des objektiven Geistes machen uns klüger oder besser, glücklicher oder geschickter, entwickeln damit aber nicht eigentlich uns, sondern sozusagen eine selbst objektive Seite oder Qualität, die an uns haftet; es handelt sich hier natürlich um gleitende und unendlich zarte, äußerlich garnicht faßbare Unterschiede, die sich an das geheimnisvolle Verhältnis zwischen unserer einheitlichen Ganzheit und unseren einzelnen Energien und Perfektionen knüpfen. Bezeichnen freilich können wir die volle, geschlossene Realität, die wir unser Subjekt nennen, nur mit der Summe solcher Einzelheiten, ohne daß sie doch aus diesen zusammensetzbar wäre; und die einzige zur Verfügung stehende Kategorie: der Teile und des Ganzen — erschöpft keineswegs dieses einzigartige Verhältnis. All dies Singuläre aber hat, für sich betrachtet, einen objektiven Charakter, es könnte in seiner Isoliertheit an beliebig verschiedenen Subjekten bestehen und gewinnt erst an seiner Innenseite, mit der es eben jene Einheit unseres Wesens erwachsen läßt, den Charakter unserer Subjektivität. Mit der ersteren aber schlägt es gewissermaßen die Brücke zu dem Werte der Objektivitäten, es liegt an unserer Peripherie, mit der wir uns der objektiven, äußeren wie geistigen, Welt vermählen. Sobald sich aber diese nach außen gerichtete, von Aeußerem genährte Funktion von ihrer nach innen zu gehenden, in unserem Zentrum mündenden Bedeutung abschnürt, entsteht jene Diskrepanz; wir werden belehrt, werden zwecktätiger, reicher an Genuß und Fähigkeiten, vielleicht auch »gebildeter« — aber unsere Kultivierung hält damit nicht Schritt, denn wir kommen so zwar von einem niedrigeren Haben- und Können zu einem höheren, aber nicht von uns selbst als den Niedrigeren zu uns selbst als den Höheren.

Diese Möglichkeit der Diskrepanz zwischen Sachbedeutung und Kulturbedeutung eines und desselben Objektes habe ich nur hervorgehoben, um die prinzipielle Zweiheit der Elemente, in deren Verwebung allein Kultur besteht, nachdrücklicher zu veranschaulichen. Diese Verwebung ist eine schlechthin einzigartige, indem die Kultur — bedeutende Entwicklung des personalen Seins ein rein am Subjekt bestehender Zustand ist, aber ein solcher, der absolut nicht anders als durch die Aufnahme und Ausnützung objektiver Inhalte erreicht werden kann. Deshalb ist Kultiviertheit einerseits eine im Unendlichen liegende Aufgabe — da die Verwendung objektiver Mo-

Digitized by Google

mente zur Vollendung des persönlichen Seins niemals als abgeschlossen anzusehen ist —, andererseits folgt die Nuance des Sprachgebrauchs diesem Sachverhalt sehr genau, indem die an ein einzelnes Objektives gebundene Kultur: religiöse Kultur, künstlerische Kultur etc. in der Regel nicht zur Bezeichnung des Zustandes von Individuen, sondern nur vom öffentlichen Geiste gebraucht wird; in dem Sinne, daß in einer Epoche besonders viele oder beeindruckende geistige Inhalte einer bestimmten Art vorliegen, durch die hindurch sich die Kultivierung der Individuen vollzieht. Diese können, genau genommen, nur mehr oder weniger, aber nicht spezialistisch so oder so kultiviert sein; eine sachlich besonderte Kultur des Individuums kann nur entweder bedeuten, daß die kulturelle und als solche überspezialistische Vollendung des Individuums sich hauptsächlich vermittels dieses einen einseitigen Inhaltes vollzogen hat, oder daß neben seiner eigentlichen Kultiviertheit sich noch ein erhebliches Können oder Wissen in Bezug auf einen Sachgehalt ausgebildet hat. Künstlerische Kultur eines Individuums z. B. — wenn sie noch etwas außer den kunstmäßigen Perfektionen, die sich auch bei sonstiger »Unkultiviertheit« eines Menschen einstellen können, sein soll — kann nur besagen, daß es in diesem Fall gerade d i e s e sachlichen Perfektionen sind, die die Vollendung des persönlichen Gesamtseins bewirkt haben.

Nun aber entsteht innerhalb dieses Gefüges der Kultur ein Spalt, der freilich schon in ihrem Fundament angelegt ist und der aus der Subjekt-Objekt-Synthese, der metaphysischen Bedeutung ihres Begriffes, eine Paradoxe, ja, eine Tragödie werden läßt. Der Dualismus von Subjekt und Objekt, den ihre Synthese voraussetzt, ist doch nicht nur ein sozusagen substanzieller, das Sein beider betreffender. Sondern die innere Logik, nach der jedes von beiden sich entfaltet, fällt mit der des anderen keineswegs selbstverständlich zusammen. Die Erkenntnis z. B., in ihren Formen noch so sehr durch die Aprioritäten unseres Geistes bestimmt, ist doch ununterbrochen von nur Hinzunehmendem und nicht Vorherzusehendem erfüllt, und daß diese Inhalte ihrer nun einer Vollendung der Seele, die durch deren innere Angelegtheit vorgezeichnet ist, dienen könnten, scheint nicht gewährleistet. Ebenso steht es mit unserem praktisch-technischen Verhältnis zu den Dingen. Gewiß gestalten wir sie nur nach unseren Zwecken; allein sie sind diesen doch nicht absolut nachgiebig, sondern haben Inhalte und eine eigene Logik, durch deren Macht es zweifelhaft wird, ob unser Verfahren mit ihnen, durch einseitiges Interesse, Not oder Abwehr hervorgerufen, irgendwie in die Eigenrichtung unserer zentralen Entwicklung mündet. Und solche eigene Logik besitzt auch aller objektive Geist im engeren Sinne. Wenn gewisse erste Motive

Digitized by Google

des Rechtes, der Kunst, der Sitte geschaffen sind — vielleicht nach unserer eigensten und innerlichsten Spontaneität — so haben wir es garnicht mehr in der Hand, zu welchen einzelnen Gebilden sie sich entfalten; diese erzeugend oder rezipierend gehen wir vielmehr am Leitfaden einer ideellen Notwendigkeit entlang, die völlig sachlich und um die Forderungen unserer Individualität, so zentral sie seien, nicht weniger unbekümmert ist, als die physischen Mächte und ihre Gesetze es sind. Es ist freilich im allgemeinen richtig, daß die Sprache für uns dichtet und denkt, d. h. daß sie die fragmentarischen oder gebundenen Impulse unseres eigenen Wesens aufnimmt und zu einer Vollkommenheit führt, zu dem diese, auch rein für uns selbst, sonst nicht gelangt wären. Allein dieser Parallelismus der objektiven und der subjektiven Entwicklungen hat dennoch keine prinzipielle Notwendigkeit. Sogar die Sprache empfinden wir gelegentlich wie eine fremde Naturmacht, die nicht nur unsere Aeußerungen, sondern auch unsere innersten Gerichtetheiten verbiegt und verstümmelt. Und die Religion, die gewiß aus dem Suchen der Seele nach sich selbst entsprungen ist, der Flügel, den die eigenen Kräfte der Seele hervortreiben, um sie auf ihre eigene Höhe zu tragen — selbst sie hat, einmal aufgekommen, gewisse Bildungsgesetze, die ihre, aber nicht immer unsere Notwendigkeit entfalten. Was der Religion oft als ihr antikultureller Geist vorgeworfen wird, sind nicht nur ihre gelegentlichen Feindseligkeiten gegen intellektuelle, ästhetische, sittliche Werte, sondern auch dieses Tiefere: daß sie ihren eigenen, durch ihre immanente Logik bestimmten Weg geht, in den sie zwar die Seelen hineinreißt; aber, welche transzendenten Güter auch immer die Seele auf diesem Wege findet, er führt sie oft genug nicht zu der Vollendung ihrer Totalität, auf die ihre eigenen Möglichkeiten sie weisen und die, die Bedeutsamkeit der objektiven Gebilde in sich aufnehmend, eben Kultur heißt.

Indem die Logik der unpersönlichen Gebilde und Zusammenhänge mit Dynamik geladen ist, entstehen zwischen diesen und den inneren Trieben und Normen der Persönlichkeit harte Reibungen, die in der Form der Kultur als solcher eine einzigartige Zusammendrängung erfahren. Seit der Mensch zu sich Ich sagt, sich zum Objekt, über und gegenüber sich selbst, geworden ist, seit durch solche Form unserer Seele ihre Inhalte in einem Zentrum zusammengehören — seitdem mußte ihr aus dieser Form das Ideal wachsen, daß dies so mit dem Mittelpunkt Verbundene auch eine Einheit sei, die in sich geschlossen und deshalb ein selbstgenugsames Ganze sei. Allein die Inhalte, an denen das Ich diese Organisierung zu einer eigenen, einheitlichen Welt vollziehen soll, gehören nicht ihm allein an; sie sind

Digitized by Google

ihm gegeben, von irgend einem räumlichen, zeitlichen, ideellen Ausserhalb her, sie sind zugleich die Inhalte irgend welcher anderen Welten, gesellschaftlichen und metaphysischen, begrifflichen und ethischen, und in diesen besitzen sie Formen und Zusammenhänge unter sich, die mit denen des Ich nicht zusammenfallen wollen. An diesen Inhalten, die das Ich in besonderer Weise gestaltet — Gedanken, Leistungen, Tendenzen, die ganze Lebensführung — ergreifen die äußeren Welten das Ich, um es in sich einzuziehen; sie wollen die Zentrierung der Inhalte um das Ich zerbrechen, um sie vielmehr nach ihren Ansprüchen zu formen. In dem religiösen Konflikt zwischen der Selbstgenugsamkeit oder Freiheit des Menschen und seiner Einfügung in die göttlichen Ordnungen mag dies seine weiteste und tiefste Offenbarung finden; aber sie ist, nicht anders als der soziale Konflikt zwischen dem Menschen als abgerundeter Individualität und dem bloßen Gliede des gesellschaftlichen Organismus, doch nur ein Fall jenes rein formalen Dualismus, in den uns die Zugehörigkeit unserer Lebensinhalte zu noch anderen Kreisen als dem unseres Ich unvermeidlich verstrickt. Der Mensch steht nicht nur unzählige Male im Schnittpunkt je zweier Kreise von objektiven Mächten und Werten, deren jeder ihn mit sich reißen möchte; sondern er fühlt sich selbst als Zentrum, das all seine Lebensinhalte harmonisch und gemäß der Logik der Persönlichkeit um sich herum ordnet — und fühlt sich zugleich mit jedem dieser peripherischen Inhalte solidarisch, der doch auch einem anderen Kreise angehört und hier von einem anderen Bewegungsgesetz beansprucht wird; so daß unser Wesen sozusagen den Schnittpunkt seiner selbst und eines fremden Forderungskreises bildet. Die Kulturtatsache nun drückt die Parteien dieser Kollision aufs engste aneinander, indem sie die Entwicklung der einen geradezu daran bindet (d. h. sie nur so zur Kultiviertheit werden läßt), daß sie die andere in sich einbezieht, also einen Parallelismus oder eine gegenseitige Angepaßtheit beider voraussetzt. Der metaphysische Dualismus von Subjekt und Objekt, den dieses Gefüge der Kultur prinzipiell überwunden hatte, lebt als Diskordanz der einzelnen empirischen Inhalte subjektiver und objektiver Entwicklungen wieder auf.

Vielleicht aber noch weiter klafft der Riß, wenn auf seinen Seiten garnicht entgegengesetzt gerichtete Inhalte stehen, sondern wenn das Objektive durch seine formalen Bestimmungen: der Selbstständigkeit und der Massenhaftigkeit — sich seiner Bedeutung für das Subjekt entzieht. Es war doch die Formel der Kultur, daß subjektiv-seelische Energien eine objektive, von dem schöpferischen Lebensprozeß fürderhin unabhängige Gestalt gewinnen und diese ihrerseits



Digitized by Google

wieder in subjektive Lebensprozesse in einer Weise hineingezogen wird, die dessen Träger zur abgerundeten Vollendung seines zentralen Seins bringt. Diese Strömung von Subjekten durch Objekte zu Subjekten, in der ein metaphysisches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt historische Wirklichkeit annimmt, kann nun aber ihre Kontinuität verlieren; das Objekt kann in prinzipiellerer Weise als es bisher angedeutet war, aus seiner vermittelnden Bedeutung heraustreten und damit die Brücken abbrechen, über die hin sein kultivierender Weg ging. Solche Isolierung und Entfremdung ergreift es zunächst gegenüber den schaffenden Subjekten auf Grund der Arbeitsteilung. Die Gegenstände, die durch die Kooperation vieler Personen hergestellt sind, bilden eine Skala, je nach dem Maße, in dem ihre Einheit auf die einheitliche, gedankenmäßige Intention eines Individuums zurückgeht oder sich ohne solchen bewußten Ursprung von selbst aus den Teilbeiträgen der Kooperierenden hergestellt hat. An dem durch das letztere bezeichneten Pol steht etwa eine Stadt, die nach keinem zuvor bestehenden Plane, sondern nach den zufälligen Bedürfnissen und Neigungen der Einzelnen gebaut ist und nun doch ein als Ganzes sinnvolles, anschaulich geschlossenes, organisch in sich verbundenes Gebilde ist. Den andern Pol exemplifiziert vielleicht das Produkt einer Fabrik, an dem zwanzig Arbeiter, jeder ohne Kenntnis der andern Teilarbeiten und ihrer Zusammenfügung und ohne Interesse für sie, zusammengewirkt haben — während das Ganze allerdings von einem persönlichen zentralen Willen und Intellekt geleitet ist. Zwischen diesen Erscheinungen mag etwa die Zeitung stehen, deren mindestens äußerliche Einheit in Aspekt und Bedeutung zwar irgendwie auf eine führende Persönlichkeit zurückgeht, aber doch in erheblichem Maße aus gegeneinander zufälligen Beiträgen verschiedenster Art von den verschiedensten, einander ganz fremden Persönlichkeiten erwächst. Der Typus dieser Erscheinungen ist, absolut ausgedrückt, der: durch die Wirksamkeit differenter Personen entsteht ein Kulturobjekt, das als Ganzes, als dastehende und spezifisch wirksame Einheit, keinen Produzenten hat, nicht aus einer entsprechenden Einheit eines seelischen Subjektes hervorgegangen ist. Die Elemente haben sich zusammengetan wie nach einer ihnen selbst, als objektiven Wirklichkeiten, innewohnenden Logik und Formungsintention, mit denen ihre Schöpfer sie nicht geladen haben. Die Objektivität des geistigen Inhaltes, die ihn von allem Aufgenommen- oder Nicht-Aufgenommenwerden unabhängig macht, fällt hier auf die Seite seiner Produktion: gleichviel was die Einzelnen gewollt oder nicht gewollt haben, das fertige Gebilde, rein körperlich realisiert, von keinem Geiste mit seiner jetzt wirksamen

Digitized by Google

Bedeutung gespeist, besitzt sie dennoch und kann sie in den Kulturprozeß weitergeben — nur graduell anders, als wenn ein kleines Kind Buchstaben, mit denen es spielt, zufällig zu einem guten Sinn anordnet; dieser Sinn ist in geistiger Objektivität und Konkretheit in ihnen da, aus so völliger Ahnungslosigkeit heraus er auch produziert sei. Genau angesehen aber ist das doch nur ein sehr radikaler Fall eines ganz allgemeinen, auch jene Fälle von Arbeitsteilung übergreifenden menschlich-geistigen Schicksals. Die allermeisten Produkte unseres geistigen Schaffens enthalten innerhalb ihrer Bedeutung eine gewisse Quote, die wir nicht geschaffen haben. Ich meine damit nicht Unoriginalität, vererbte Werte, Abhängigkeit von Vorbildern; denn mit alledem könnte das Werk doch seinem ganzen Inhalt nach aus unserem Bewußtsein geboren sein, wenngleich dies Bewußtsein damit nur weitergäbe, was es tale quale empfangen hat. Vielmehr, in den weitaus meisten unserer objektiv sich darbietenden Leistungen ist etwas von Bedeutung enthalten, das von andern Subjekten herausgezogen werden kann, das wir selbst aber nicht hineingelegt haben. Nirgends natürlich gilt im absoluten Sinne, überall aber im relativen: Was er webt, das weiß kein Weber. Die fertige Leistung enthält Akzente, Relationen, Werte, rein ihrem Sachbestande nach und gleichgültig dagegen, ob der Schaffende gewußt hat, daß dies der Erfolg seines Schaffens sein wird. Es ist ein ebenso geheimnisvolles wie unbezweifelbares Faktum, daß an ein materielles Gebilde ein geistiger Sinn, objektiv und für jedes Bewußtsein reproduzierbar, gebunden sein kann, den kein Bewußtsein hineingelegt hat, sondern der an der reinen, eigensten Tatsächlichkeit dieser Form haftet. Der Natur gegenüber bietet der analoge Fall kein Problem: kein künstlerischer Wille hat südlichen Gebirgen die Stilreinheit ihres Umrisses oder dem stürmischen Meer seine erschütternde Symbolik verliehen. An allen Geisteswerken aber hat das rein Naturhafte, insofern es mit solchen Bedeutungsmöglichkeiten ausgestattet ist, einen Anteil oder kann ihn haben. Die Möglichkeit, einen subjektiven geistigen Inhalt herauszugewinnen, ist eben als eine nicht weiter beschreibliche objektive Formung, die ihren Ursprung völlig hinter sich gelassen hat, in ihnen investiert. In extremem Beispiel: ein Dichter habe ein Rätsel auf eine bestimmte Lösung hin verfaßt; wird ein anderes Lösungswort dafür gefunden, das genau so passend, so sinnvoll, so überraschend ist, wie jenes, so ist es eben auch genau so „richtig" und obgleich es seinem Schöpfungsprozeß absolut fernlag, liegt es in dem geschaffenen genau so als ideelle Objektivität, wie jenes erste Wort, auf das hin das Rätsel geschaffen wurde.

Diese Möglichkeiten und Maße der Selbständigkeit des objektiven



Digitized by Google

Geistes sollen nur deutlich machen, daß er auch da, wo er aus dem Bewußtsein eines subjektiven Geistes erzeugt ist, nach erfolgter Objektivation eine nun von diesem gelöste Gültigkeit und unabhängige Chance der Re-subjektivierung besitzt; ebensowenig freilich braucht diese Chance realisiert zu werden — da ja, in dem obigen Beispiel, das zweite Lösungswort des Rätsels in seiner objektiven Geistigkeit zu Rechte besteht, auch bevor es aufgefunden wurde und auch wenn dies nie geschähe. Diese eigentümliche Beschaffenheit der Kulturinhalte — die bisher für die einzelnen, gleichsam isolierten gilt — ist das metaphysische Fundament für die verhängnisvolle Selbständigkeit, mit der das Reich der Kulturprodukte wächst und wächst, als triebe eine innere logische Notwendigkeit ein Glied nach dem andern hervor, oft fast beziehungslos zu dem Willen und der Persönlichkeit der Produzenten und wie unberührt von der Frage, von wie vielen Subjekten überhaupt und in welchem Maße von Tiefe und Vollständigkeit es aufgenommen und seiner Kulturbedeutung zugeführt wird. Der „Fetischcharakter", den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspricht, ist nur ein besonders modifizierter Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturinhalte. Diese Inhalte stehen — und mit steigender „Kultur" immer mehr — unter der Paradoxe, daß sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität, die sie diesseits und jenseits dieser Instanzen annehmen, einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wie ihrem Zweck entfremden. Es sind nicht etwa physische Notwendigkeiten, die hierbei in Frage kämen, sondern wirklich nur kulturelle, die freilich die physischen Bedingtheiten nicht überspringen können. Aber was die Produkte, als solche des Geistes, hervortreibt, eines scheinbar aus dem andern, ist die kulturelle Logik der Objekte, nicht die naturwissenschaftliche. Hier liegt der verhängnisvolle innere Zwangstrieb aller „Technik", sobald ihre Ausbildung sie aus der Reichweite des unmittelbaren Verbrauches herausgerückt hat. So kann etwa die industrielle Herstellung mancher Fabrikate die von Nebenprodukten nahelegen, für die eigentlich kein Bedürfnis vorliegt; allein der Zwang, jene einmal geschaffenen Einrichtungen voll auszunutzen, drängt darauf; die technische Reihe fordert von sich aus, sich durch Glieder zu komplettieren, deren die seeliche, eigentlich definitive Reihe nicht bedarf — und so entstehen Angebote von Waren, die erst ihrerseits künstliche und, von der Kultur der Subjekte her gesehen, sinnlose Bedürfnisse wachrufen. In manchen Wissenschaftszweigen ist es nicht anders. Die philologische Technik etwa ist einerseits zu einer unübertrefflichen Feinheit und methodischen Voll-

Digitized by Google

kommenheit entwickelt, anderseits wachsen die Gegenstände, die so zu bearbeiten ein wirkliches Interesse der geistigen Kultur ist, nicht sehr schnell nach, und so wird die philologische Bemühung vielfach zu einer Mikrologie, einem Pedantismus und einer Bearbeitung des Unwesentlichen — gleichsam ein Leergang der Methode, ein Weitergehen der sachlichen Norm, deren selbständiger Weg nicht mehr mit dem der Kultur als einer Lebensvollendung zusammenfällt. Es ist das gleiche letzte Formmotiv, wenn in der Kunstentwicklung das technische Können groß genug wird, um sich von dem Dienst an dem kulturellen Gesamtzweck der Kunst zu emanzipieren. Jetzt nur noch der eigenen Sachlogik gehorsam, entfaltet die Technik Verfeinerung auf Verfeinerung, die indeß nur noch ihre Vervollkommnungen sind, aber nicht mehr solche des kulturellen Sinnes der Kunst. Die ganze übermäßige Spezialisierung, die heute auf allen Arbeitsgebieten beklagt wird und doch deren Fortentwicklung wie mit dämonischer Unerbittlichkeit unter ihr Gesetz zwingt, ist nur eine Sondergestaltung jenes allgemeinen Verhängnisses der Kulturelemente: daß die Objekte eine eigene Logik ihrer Entwicklung haben — keine begriffliche, keine naturhafte, sondern nur ihrer Entwicklung als kultureller Menschenwerke — und in deren Konsequenz von der Richtung abbiegen, mit der sie sich der personalen Entwicklung menschlicher Seelen einfügen könnten. Darum ist diese Diskrepanz keineswegs mit der oft hervorgehobenen identisch: mit dem Auswachsen der Mittel zu dem Wert von Endzwecken, wie vorgeschrittene Kulturen es auf Schritt und Tritt zeigen. Denn dies ist etwas rein Psychologisches, eine Akzentuierung aus seelischen Zufälligkeiten oder Notwendigkeiten heraus und ohne jede feste Beziehung zu dem sachlichen Zusammenhang der Dinge. Hier aber handelt es sich gerade um diesen, um die immanente Logik der Kulturformungen der Dinge; der Mensch wird jetzt der bloße Träger des Zwanges, mit dem diese Logik die Entwicklungen beherrscht und sie wie in der Tangente der Bahn weiterführt, in der sie wieder in die Kulturentwicklung des lebendigen Menschen zurückkehren würden — nicht anders als die Logik der Begriffe unser Denken oft zu theoretischen Konsequenzen führt, die von der ursprünglich bestimmenden Absicht eben dieses Denkens weit abliegen. Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis — im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes — bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der

Digitized by Google

Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat. Es ist der Begriff aller Kultur, daß der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädeterminiert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen: die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt; diesem letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben.

In noch positiverer Weise aber setzt die Kulturentwicklung das Subjekt außerhalb ihrer selbst durch die schon angedeutete Form- und Grenzenlosigkeit, die dem objektiven Geist durch die numerische Unbeschränktheit seiner Produzenten kommt. Zu dem Vorrat der objektivierten Kulturinhalte kann ein jeder ohne irgendwelche Rücksicht auf die anderen Kontribuenten beisteuern; dieser Vorrat hat in den einzelnen Kulturepochen wohl eine bestimmte Färbung, also von innen her eine Qualitätsgrenze, aber nicht ebenso eine Quantitätsgrenze, er hat gar keinen Grund, sich nicht ins Unendliche zu vermehren, nicht Buch an Buch, Kunstwerk an Kunstwerk, Erfindung an Erfindung zu reihen: die Form der Objektivität als solcher besitzt eine schrankenlose Erfüllungskapazität. Mit dieser sozusagen unorganischen Anhäufbarkeit aber wird sie der Form des persönlichen Lebens im Tiefsten inkommensurabel. Denn dessen Aufnahmefähigkeit ist nicht nur nach Kraft und Lebensdauer begrenzt, sondern durch eine gewisse Einheit und relative Geschlossenheit seiner Form, und es trifft deshalb eine Auswahl mit determiniertem Spielraum unter den Inhalten, die sich ihm als Mittel seiner individuellen Entwicklung anbieten. Nun brauchte scheinbar für das Individuum diese Inkommensurabilität nicht praktisch zu werden, indem es bei Seite liegen läßt, was seine Eigenentwicklung sich nicht assimilieren kann. Allein so einfach gelingt das nicht. Der ins Unabsehbare wachsende Vorrat des objektivierten Geistes stellt Ansprüche an das Subjekt, weckt Velleitäten in ihm, schlägt es mit Gefühlen von eigener Unzulänglichkeit und Hilflosigkeit, spinnt es in Gesamtverhältnisse, deren Ganzheit es sich nicht entziehen kann, ohne doch ihre Einzelinhalte bewältigen zu können. So entsteht die typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll; die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne

Digitized by Google

innerlich assimilieren, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört. Man könnte dies mit der genauen Umkehrung des Wortes charakterisieren, das die ersten Franziskaner in ihrer seligen Armut bezeichnete, in ihrer absoluten Befreitheit von allen Dingen, die irgendwie noch den Weg der Seele durch sich hindurchleiten und zu einem indirekten machen wollten: Nihil habentes, omnia possidentes — statt dessen sind die Menschen sehr reicher und überladener Kulturen omnia habentes, nihil possidentes.

Diese Erfahrungen mögen schon in vielerlei Formen ausgesprochen sein [1]); worauf es hier ankommt, ist ihre tiefe Verwurzeltheit in dem Zentrum des Kulturbegriffes. Der ganze Reichtum, den dieser Begriff realisiert, beruht darin: daß objektive Gebilde, ohne ihre Objektivität zu verlieren, in den Vollendungsprozeß von Subjekten als dessen Weg oder Mittel einbezogen werden. Ob, vom Subjekt aus gesehen, die höchste Art seiner Vollendung so erreicht wird, bleibe dahingestellt; für die metaphysische Absicht aber, die das Prinzip des Subjekts und das des Objekts als solches in Eines zu bringen sucht, liegt hier eine der äußersten Garantien dagegen, sich nicht selbst als Illusion erkennen zu müssen. Die metaphysische Frage findet damit eine historische Antwort. In den Kulturgebilden hat der Geist eine Objektivität erlangt, die ihn von allem Zufall subjektiver Reproduktion unabhängig und zugleich dem zentralen Zweck subjektiver Vollendung dienstbar macht. Während die metaphysischen Antworten auf jene Frage sie eigentlich abzuschneiden pflegen, indem sie den Subjekt-Objekt-Gegensatz irgendwie als nichtig zeigen, hält die Kultur grade an dem vollen Gegenüber der Parteien fest, an der übersubjektiven Logik der geistgeformten Dinge, an der entlang das Subjekt sich über sich selbst zu sich selbst erhebt. Die Grundfähigkeit des Geistes: sich von sich selbst lösen zu können, sich gegenüberzutreten wie einem Dritten, gestaltend, erkennend, wertend, und erst in dieser Form das Bewußtsein seiner selbst zu gewinnen — hat mit der Tatsache der Kultur gleichsam ihren weitesten Radius erreicht, hat das Objekt am energischsten gegen das Subjekt gespannt, um es wieder in dieses zurückzuführen. Aber eben an dieser eigenen Logik des Objektes, von der das Subjekt sich als ein in sich selbst und sich selbst gemäß vollkommeneres zurückgewinnt, bricht dieses Ineinander der Parteien entzwei. Was diese Blätter schon früh hervorhoben: daß der Schaffende nicht an den Kulturwert, sondern nur an die Sachbedeutung des Werkes, die von dessen eigener Idee umschrieben ist, zu denken

[1]) Ich habe sie in meiner »Philosophie des Geldes« für eine größere Anzahl historisch konkreter Gebiete ausgeführt.

Digitized by Google

pflege — dies gleitet mit den unmerklichen Uebergängen einer rein sachlichen Entwicklungslogik in die Karikatur: in ein vom Leben abgeschnürtes Spezialistentum über, in den Selbstgenuß einer Technik, die den Weg zu den Subjekten nicht mehr zurückfindet. Eben diese Objektivität ermöglicht die Arbeitsteilung, die in dem einzelnen Produkte die Energien eines ganzen Komplexes von Persönlichkeiten sammelt, unbekümmert darum, ob ein Subjekt das darin investierte Quantum von Geist oder Leben zu seiner eigenen Förderung wieder herausentwickeln kann oder ob nur ein äußerlich peripherisches Bedürfnis damit befriedigt wird. Hier liegt der tiefe Grund des Ruskinschen Ideales, alle Fabrikarbeit durch kunstmäßige Arbeit der Individuen zu ersetzen. Die Arbeitsteilung löst das Produkt als solches von jedem einzelnen der Kontribuenten los, es steht in einer selbständigen Objektivität da, die es zwar geeignet macht, sich einer Ordnung der Sachen einzufügen oder einem sachlich bestimmten Einzelzweck zu dienen; aber damit entgeht ihm jene innere Durchseeltheit, die nur der ganze Mensch dem ganzen Werk geben kann und die seine Einfügung in die seelische Zentralität anderer Subjekte trägt. Deshalb ist das Kunstwerk ein so unermeßlicher Kulturwert, weil es aller Arbeitsteilung unzugängig ist, d. h. weil hier (mindestens in dem jetzt wesentlichen Sinne und von metaästhetischen Deutungen abgesehen) das Geschaffene den Schöpfer aufs innigste bewahrt. Was bei Ruskin als Kulturhaß erscheinen könnte, ist in Wirklichkeit Kulturleidenschaft: sie geht auf Rückgängigmachung der Arbeitsteilung, die den Kulturinhalt subjektlos macht, ihm eine entseelte Objektivität gibt, mit der er sich aus dem eigentlichen Kulturprozeß herausreißt. Und dann offenbarte sich die tragische Entwicklung, die die Kultur an die Objektivität von Inhalten bindet, die Inhalte aber gerade durch ihre Objektivität schließlich einer Eigenlogik überantwortet und der kulturellen Assimilation durch Subjekte entzieht — diese offenbarte sich endlich an der beliebigen Vermehrbarkeit der Inhalte des objektiven Geistes. Da die Kultur für ihre Inhalte keine konkrete Formeinheit besitzt, jeder Schaffende vielmehr sein Produkt neben das des andern wie in den grenzenlosen Raum stellt, so erwächst jene Massenhaftigkeit von Dingen, deren jedes mit einem gewissen Recht Anspruch auf Kulturwert macht und auch einen Wunsch, es so zu verwerten, in uns anklingen läßt. Die Formlosigkeit des objektivierten Geistes als Ganzheit gestattet ihm ein Entwickelungstempo, hinter dem das des subjektiven Geistes in einem rapid wachsenden Abstand zurückbleiben muß. Aber der subjektive Geist weiß eben die Geschlossenheit seiner Form nicht völlig gegen die Berührungen, Versuchungen, Verbiegungen durch all jene „Dinge“ zu bewahren;

Digitized by Google

die Uebermacht des Objekts über das Subjekt, im allgemeinen durch den Weltlauf realisiert, in der Kultur zu glücklichem Gleichgewicht aufgehoben, wird nun innerhalb ihrer durch die Grenzenlosigkeit des objektiven Geistes wieder spürbar. Was man als die Behangenheit und Ueberladung unseres Lebens mit tausend Ueberflüssigkeiten beklagt, von denen wir uns doch nicht befreien können, als das fortwährende „Angeregtsein" des Kulturmenschen, den all dies doch nicht zu eigenem Schöpfertum anregt, als das bloße Kennen oder Genießen von tausend Dingen, die unsere Entwicklung nicht in sich einbeziehen kann und die als Ballast in ihr liegen bleiben — all diese oft formulierten spezifischen Kulturleiden sind nichts anderes, als die Phänomene jener Emanzipation des objektivierten Geistes. Daß diese besteht, bedeutet eben, daß die Kulturinhalte schließlich einer von ihrem Kulturzweck unabhängigen und von ihm immer weiter abführenden Logik folgen, ohne daß doch der Weg des Subjektes von all diesem, qualitativ und quantitativ unangemessen gewordenen, entlastet wäre. Vielmehr, da dieser Weg, als kultureller, durch das Selbständig- und Objektivwerden der seelischen Inhalte bedingt ist, so entsteht die tragische Situation, daß die Kultur eigentlich schon in ihrem ersten Daseinsmomente diejenige Form ihrer Inhalte in sich birgt, die ihr inneres Wesen: den Weg der Seele von sich als der unvollendeten zu sich selbst als der vollendeten — wie durch eine immanente Unvermeidlichkeit abzulenken, zu belasten, ratlos und zwiespältig zu machen bestimmt ist.

Das große Unternehmen des Geistes, das Objekt als solches dadurch zu überwinden, daß er sich selbst als Objekt schafft und mit der Bereicherung durch diese Schöpfung zu sich selbst zurückzukehren, gelingt unzählige Male; aber er muß diese Selbstvollendung mit der tragischen Chance bezahlen, in der sie bedingenden Eigengesetzlichkeit der von ihm selbst geschaffenen Welt eine Logik und Dynamik sich erzeugen zu sehen, die die Inhalte der Kultur mit immer wachsender Beschleunigung und immer wachsendem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführt.

Digitized by Google

# Das Eine, die Einheit und die Eins.

Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.

Von

**Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).**

»Aber do si ein sein in dem wesen
da ensein si niht geleich, wann geleichheit stet in unterscheid«.
Meister Eckhart.

## I. Einleitung und Problemstellung.

Die Frage, wie Logik und Mathematik sich zu einander verhalten, ist alt und viel erörtert. Bisweilen werden die Grenzen dieser beiden Disziplinen verwischt. Man kann die Behauptung hören, daß die Mathematik ein Zweig der Logik sei, oder gar daß beide ihrem Wesen nach zusammenfallen. Der allgemeinste Grund dafür liegt nahe. Die Mathematik hat es mit Gegenständen zu tun, die nicht in dem Sinne wirklich sind wie physische oder psychische Objekte. Eine Zahl oder eine mathematische Linie ist nicht real wie dies Blatt Papier oder die Empfindung, die ich bei seinem Anblick habe. Unwirklich aber muß auch das genannt werden, womit die Logik sich beschäftigt, und bei der großen Unsicherheit, die fast allgemein dort herrscht, wo vom Unwirklichen die Rede ist, besonders bei dem Mangel an Unterscheidungen innerhalb dieses von so Wenigen erst entdeckten und vollends noch so wenig erforschten Gebietes, kann es daher nicht Wunder nehmen, wenn man die verschiedenen Wissenschaften, die es nur mit »idealen« Gegenständen zu tun haben, nicht streng genug auseinander hält. Auch mögen Logik und Mathematik, so wie sie bisweilen betrieben werden, sich faktisch zum Teil decken. Nimmt man z. B. die bekannten Veranschaulichungen der Umfangsverhältnisse von Begriffen durch Kreise für die logische Sache selbst, dann sind Logik und Mathematik nicht mehr zu unterscheiden.

Doch auf solche Verwechselungen, die sich leicht beseitigen ließen, ist die Vermischung der beiden Wissenschaften nicht be-

Digitized by Google

schränkt. Daher ist es notwendig, auf die Grenzen zwischen ihnen ausdrücklich zu reflektieren, und zwar besonders im Interesse der Logik. Die Einzeldisziplinen gehen ihren Gang auch dann, wenn über die logische Struktur ihrer Erkenntnisse falsche Ansichten bestehen. Die Logik aber wird in ihren Grundlagen geschädigt, wenn Unklarheit darüber herrscht, was ihr eigentliches Objekt ist, und infolgedessen einzelwissenschaftliche Bestandteile in ihr eine unberechtigte Rolle spielen. Glücklicherweise sieht es so aus, als bahne sich allmählich wieder eine Verständigung über die spezifisch logischen Aufgaben an. Den verwirrenden Psychologismus werden wir immer mehr los, und wenn auch noch nicht alle frei sind, die der psychologistischen Ketten spotten, so ist doch in dieser Hinsicht ein Ringen nach Selbständigkeit bei den Besten vorhanden. Ein Biologismus, der unter dem Namen des Pragmatismus gerade neuerdings viel Geräusch macht, darf als harmloser gelten, zumal bei einigen seiner Vertreter doch zu deutlich zu Tage tritt, daß sie — sehr unfrei nach Kant — nur deshalb das Wissen aufheben, um zum Aberglauben Platz zu bekommen. Diese antilogische Strömung ist »modern« wohl nur im Sinne der Mode und wird zwar, wie andere Modetorheiten, ihre Zeit haben, reicht aber an logische Probleme überhaupt nicht heran, und sollte daher, um eine bekannte Wendung Lotzes zu gebrauchen, in der Wissenschaft nicht einmal durch zu sorgfältige Bekämpfung fortgepflanzt werden. Dagegen sehr ernst zu nehmen und im angegebenen Sinne gefährlich für die Selbständigkeit der Logik ist eine Richtung, die man als logischen Mathematizismus bezeichnen kann, und von der sich auch verdiente Logiker nicht ganz fernhalten. Hier ist zwar deutlich erkannt, daß, weil die Logik es gar nicht mit realen Gegenständen zu tun hat, logische Probleme nicht psychologische oder biologische Probleme sein können. Aber das Logische ist dafür durch Verwechselung mit dem Mathematischen von neuem in seiner Eigenart bedroht. Auf diese Verwechselung hat auch eine Zeitschrift für Philosophie der Kultur ihre Aufmerksamkeit zu richten, damit deutlich wird, in welcher verschiedenen Weise die beiden theoretischen Kulturgüter, die Logik und die Mathematik, den allem wissenschaftlichen Kulturleben zu Grunde liegenden »Logos« zum Ausdruck bringen.

Einen kleinen Beitrag zur Lösung dieses Problems wollen die folgenden Blätter geben. Doch soll das Verhältnis der beiden Wissenschaften zu einander nicht umfassend behandelt, sondern nur die Zahl als ein Gebilde erwiesen werden, das sich nicht als rein logisch verstehen läßt, und ferner ist auch diese Aufgabe noch in einer bestimmten Richtung eingeschränkt. Die Hauptsache ist die nega-

Digitized by Google

tive Seite des Problems, das alogische Wesen der Zahl, und außerdem handelt es sich nicht um alle Arten von Zahlen. Es werden vielmehr nur die ganzen, endlichen Zahlen untersucht, gebrochene, unendliche ebenso wie negative, irrationale Zahlen und auch die Null sollen ganz beiseite bleiben. Die Scheidung der Kardinalzahlen von den Ordinalzahlen wird höchstens gestreift, und nach andern, eventuell als Zahlen zu bezeichnenden Gegenständen fragen wir überhaupt nicht, sondern nur nach Zahlen, die in Sätzen wie $1 = 1$ oder $1 + 1 = 2$ vorkommen, Gebilden also, mit denen man rechnen kann, und die insbesondere einander gleichzusetzen und zu addieren sind. Selbstverständlich vermag eine solche Untersuchung es nicht zu einer Entscheidung über das Wesen der Zahl überhaupt zu bringen, aber doch vielleicht zu Einsichten, die eine umfassende Theorie zu berücksichtigen hat, und die daher eine richtige Auffassung der Zahl und der Mathematik wenigstens anbahnen. Diesen Vorbehalt darf man im folgenden nicht aus den Augen verlieren, und ebensowenig vergessen, daß hier eine möglichst allgemein verständliche Darstellung angestrebt wird, die allen gelehrten Apparat und alle rein fachwissenschaftlichen Auseinandersetzungen meidet.

Ja, in noch einer andern Hinsicht endlich ist die Problemstellung spezialisiert. Wer einmal sich mit Logik beschäftigt hat, weiß, daß manche in ihr unentbehrliche Ausdrücke an einer störenden Vieldeutigkeit leiden. Auch die Untersuchung des Zahlbegriffs stößt auf diese Schwierigkeit, und wir werden ihr am besten dadurch begegnen, daß wir von ihr ausgehen. Jede ganze Zahl ist entweder eine Einzahl oder eine Mehrzahl, und da jede Mehrzahl den Begriff der Einzahl voraussetzt, ist der Begriff der Einzahl oder der Eins für den Begriff der ganzen Zahl überhaupt entscheidend. Die Silbe »ein« aber braucht nicht eine Zahl zu bezeichnen. Wir sagen: da steht »ein« Baum, ohne damit ausdrücklich zu behaupten, daß es nur ein Baum ist und nicht etwa zwei. Wir sprechen von dem »einen« Buchstaben im Gegensatz zum anderen, und auch dabei kommt es uns nicht auf die Einzahl des Buchstabens an. Ja, es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß, wenn wir von einer »Einheit« reden im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit, damit immer eine numerische Einheit gemeint sein muß, und sogar wenn die »Einzigkeit« eines Gegenstandes, z. B. des Weltganzen, hervorgehoben wird, kann man sehr wohl zweifeln, ob dieser Begriff dem der Einzahl gleichgesetzt werden darf. Unter diesen Umständen empfiehlt es sich, zu fragen: was macht den Begriff der Einzahl oder der Eins aus, wenn wir ihn betrachten mit Rücksicht auf jene anderen Begriffe, die man ebenfalls mit der Hülfe der Silbe »ein« zu bezeichnen gewohnt ist? Kön-

Digitized by Google

nen insbesondere solche Begriffe wie z. B. das Eine und die Einheit vielleicht als rein logisch gelten, und wenn ja, läßt sich eventuell zeigen, daß und warum sie noch nicht Begriffe von Zahlen sind? Auf diesem Wege kann klar werden, ob aus den rein logischen Einheitsbegriffen schon die Einzahl zu gewinnen ist, und das muß auf das logische Wesen der Zahl überhaupt Licht werfen. Daher wird sich die Untersuchung hauptsächlich auf die Begriffe des Einen, der Einheit und der Eins oder der Einzahl richten, um von hier aus zu zeigen, daß die Zahl kein rein logisches Gebilde ist.

Bevor wir zur Sache übergehen, schicken wir nur noch eine allgemeine Bemerkung voraus. Es stehen bekanntlich zwei Theorien über die Zahl einander gegenüber, von denen man vielfach glaubt, daß es sich dabei um eine Alternative handele. Die Einen bringen die Zahl in einen notwendigen Zusammenhang mit der Realität, und zwar mit jener empirischen Realität, die wir Alle als eine Welt auf einander wirkender Dinge in Raum und Zeit kennen. Danach bedeuten die Zahlworte nichts anderes als abstrakte Begriffe, die man an Gruppen realer Dinge oder Vorgänge gebildet hat, und erweisen sich allein dadurch als verschieden von dem Begriff eines Menschen oder eines Hauses, daß sie noch abstrakter und allgemeiner sind. Man kann diese Ansicht die empiristische Theorie der Zahl nennen. Sie hat bekanntlich zu den abenteuerlichsten Konsequenzen geführt, wenn z. B. Stuart Mill meinte, man wisse nicht mit Sicherheit, ob auf einem andern Planeten $2+2$ nicht vielleicht 5 ist. Von einer rein logischen Ableitung der Zahl kann dabei natürlich keine Rede sein.

Diese »Pfefferkuchen- oder Kieselsteinarithmetik« gilt heute in weiten Kreisen für endgültig widerlegt. Man sieht ein, daß es sich für die Logik zunächst nicht darum handelt, auf welchem Wege man allmählich zum Begriff der Zahl gekommen ist, und daß es nicht darauf ankommt, ob wir wirkliche Gegenstände brauchen, um an ihnen das Zählen und Rechnen zu lernen. Danach allein vielmehr darf gefragt werden, ob der Begriff der Zahl seinem Gehalt nach nur mit Hilfe des Begriffes von wirklichen Gegenständen gebildet werden kann, und dies ist man heute ebenfalls geneigt, zu verneinen. Die Zahlen, meint man, sind ein Reich für sich; sie gehorchen ihren eigenen Gesetzen, und es ist nicht einmal notwendig, daß diese Gesetze auch auf wirkliche Gegenstände passen. Die »Idealität« der Zahlen bedingt auch die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit oder die »Apriorität« der arithmetischen Erkenntnis. Die Annahme, daß $2+2$ auf der Erde 4, auf dem Jupiter dagegen vielleicht 5 sei, ist deshalb völlig absurd, weil veränderte reale Bedingungen auf ver-

Digitized by Google

schiedenen Planeten mit der Wahrheit von Sätzen über ideale Gegenstände nicht das Geringste zu tun haben können. Was die Mathematik lehrt, gilt zeitlos und unabhängig von jeder örtlichen Besonderheit der Welt. Die empiristische Theorie erweist sich demnach als unhaltbar, und — so schließt man weiter — die Zahlen sind daher nur als rein logische Gebilde aufzufassen. Eine »rationalistische« Theorie kann allein ihrem Wesen gerecht werden.

Im Anschluß an diese verschiedenen Ansichten sei die Grundtendenz der folgenden Ausführungen von vorneherein bezeichnet. So lange es sich nur um die Frage dreht, ob Zahlen wirkliche oder unwirkliche Gegenstände sind, liegt hier in der Tat eine Alternative vor, und wir denken, wenn wir die Zahl nicht für rein logisch halten, garnicht daran, die gewöhnliche empiristische Theorie zu verteidigen, d. h. wir bestreiten die »Idealität« der Zahlen und die »Apriorität« der Arithmetik nicht. Der Gedanke, es habe sich der Satz $2+2=4$ vielleicht erst durch natürliche Züchtung im Kampf ums Dasein aus $2+2=5$ entwickelt und sei vielleicht dazu bestimmt, auf demselben Wege sich zu $2+2=3$ fortzubilden, erscheint uns mit Frege schlechthin absurd, wie jede darwinistische oder pragmatistische »Logik«. Die Wahrheit untersteht nicht der Herrschaft der Entwickelung oder der Veränderung. Nur wenn sie zeitlos gilt, hat es überhaupt einen Sinn, von Gegenständen, die sich entwickeln oder verändern, zu reden. Falls aber gesagt wird, daß, weil die Zahl ihrem Wesen nach unabhängig von der Wirklichkeit besteht, sie deshalb ein r e i n logisches Gebilde sein müsse, so halten wir diesen Schluß für falsch. Es gibt vielmehr ein Drittes, und gerade eine Einsicht in sein Wesen soll durch Abgrenzung der Zahl sowohl gegen die reale Welt als auch gegen die rein logische Sphäre wenigstens vorbereitet werden. Auf diese Weise hoffen wir, die angebliche Alternative von Empirismus und Rationalismus zu überwinden und einen Beitrag zum »transzendentalen Empirismus« zu geben, wie man die hier vertretene Ansicht genannt hat. Doch wichtiger als alle solche Schlagworte der Schulen ist die Sache, zu der wir jetzt übergehen.

## II. Der rein logische Gegenstand.

Die erste Aufgabe muß sein, einen eindeutigen und für unsere Problemstellung brauchbaren Begriff des rein Logischen zu gewinnen. Versteht man unter Logik die Lehre vom Denken und unter Denken eine Tätigkeit des Subjekts, so wird man rein logisch nennen, was lediglich auf Rechnung des denkenden Subjektes zu setzen ist, also frei sein muß von allen Bestandteilen, die von außen an das Subjekt, als seinem Denken fremd, herantreten. Wie weit man mit

Digitized by Google

einer solchen »subjektiven« Bestimmung des Logischen als des »Denkerzeugten« und des Alogischen als des »Denkfremden« kommt, sei zunächst dahingestellt. Nur das ist wohl von vorneherein klar, daß das denkende Subjekt, von dem es abhängen soll, was rein logisch ist, nicht nur das individuelle psychische oder überhaupt wirkliche Subjekt sein kann, sondern daß außerdem ein überindividuelles Moment von vorneherein mit dem Logischen verbunden sein muß, und daß dieses Moment ferner nicht allein in dem Denkakte, sondern auch in dem, was durch ihn gedacht wird, oder, um eine heute übliche Terminologie zu verwenden, in dem »Gegenstande« des Denkens zu suchen ist, worunter wir selbstverständlich nicht schon ein »Ding« oder irgend einen anderen besonderen Gegenstand, sondern nur das gedachte Etwas überhaupt im Unterschiede vom Akte des Denkens zu verstehen haben. Freilich gibt es dieses »objektive« Etwas für uns immer nur insofern, als wir es denken. Aber erstens ist darum noch nicht alles, was gedacht wird, also insofern nicht mehr denkfremd genannt werden kann, schon ein rein logischer Gegenstand, und ferner hindert die Beziehung auf das Subjekt uns nicht, den Gegenstand vom Akte, durch den er gedacht wird, begrifflich loszulösen und zu fragen, was an ihm, wie er für sich genommen besteht, das rein Logische ist. Ja, vielleicht wird erst, wenn wir dies »objektiv« Logische oder den logischen Gegenstand gefunden haben, von ihm aus auch das Denken des Subjekts als »logisches« Denken sich bestimmen lassen und damit Ausdrücken wie denkerzeugt und denkfremd ein eindeutiger Sinn abzugewinnen sein. Denn so gewiß der Akt des Denkens das Frühere für uns ist, so gewiß bedarf es auch eines von uns unabhängigen, in sich ruhenden Logos, damit wir einzelnen Subjekte überhaupt »objektiv« logisch denken können. Jedenfalls stellen wir hier, wo wir in keiner Weise nach der Entstehung des Zahlbegriffs durch das Denken, sondern nur danach fragen, ob die Zahl selbst ein rein logischer Gegenstand ist, nicht den Denkakt, sondern den gedachten Gegenstand voran. Doch wollen wir die Unterscheidung der »subjektiven« und der »objektiven« Betrachtung, wie man sie kurz nennen kann, nicht streng durchführen, sondern in üblicher Weise wie vom Gegenstande so auch vom Denken des Gegenstandes reden.

Als »rein« logisch dürfen wir nun zunächst den Begriff des Gegenstandes überhaupt bezeichnen, oder wie schon angedeutet, jenes »leere«, inhaltlich völlig unbestimmte Etwas, das notwendig gedacht wird, wenn überhaupt gedacht werden soll. Im Begriff dieses Etwas haben wir dann sowohl in objektiver als auch in subjektiver Hinsicht einen rein logischen Begriff, denn, daß es »etwas gibt«, ist eine rein

Digitized by Google

logische Voraussetzung ebenso, wie daß das logische Denken überhaupt einen Gegenstand hat oder gegenständliches Denken ist. Trotzdem kann man meinen, im bloßen Etwas noch nicht das Letzte oder Unauflösliche und insofern doch auch noch nicht das rein Logische zu haben. An jedem Gegenstand nämlich sind Form und Inhalt zu unterscheiden. Etwas wird gedacht, heißt unter dieser Voraussetzung: es wird ein Inhalt nur dadurch als Gegenstand gedacht, daß es ein Inhalt ist, der gedacht wird, oder objektiv ausgedrückt: ein Inhalt hat als Gegenstand notwendig die Form des »Einen«. Muß aber, wenn man auf diesen Unterschied reflektiert, nicht die Form des Gegenstandes oder die bloße Gegenständlichkeit für sich allein als das rein Logische betrachtet und der Inhalt, der diese Form hat, ihr gegenüber als etwas von außen Kommendes, Alogisches angesehen werden?

Diese Frage ist gewiß berechtigt. Jeder Gegenstand, also auch das Etwas überhaupt, läßt sich in Form und Inhalt zerlegen, und wenn wir nur die Form als rein logisch oder mit subjektiver Wendung als denkerzeugt bezeichnen wollen, so enthält allerdings der Gegenstand überhaupt und damit jedes Denken eines Gegenstandes schon Alogisches. Zugleich aber wird dadurch der Begriff des rein logischen Gegenstandes, den wir für unsere Zwecke brauchen, doch nicht in Frage gestellt, denn gerade weil jeder Gegenstand aus Form und Inhalt besteht, wäre das rein Logische als bloße Form noch kein Gegenstand, sondern nur ein Moment am Gegenstande, und von einem rein logischen »Gegenstande« könnten wir dann überhaupt nicht reden. Da Zahlen jedenfalls Gegenstände des Denkens sind, so wäre damit über ihren alogischen Charakter von vorneherein entschieden, und unsere ganze Frage hätte keinen Sinn mehr. Das rein Logische als begrifflich isolierte »reine Form« im Unterschiede vom Inhalt überhaupt kommt daher hier nicht weiter in Betracht. Wir brauchen außerdem noch den Begriff des rein logischen Gegenstandes, der den Inhalt mit umfaßt.

Auch von ihm als einem rein logischen Gebilde zu reden, ist aber umso unbedenklicher, als er ebenfalls formal genannt werden muß. An ihm wird ja nämlich nicht etwa schon ein bestimmter Inhalt von dieser oder jener besonderen Beschaffenheit oder »Qualität« in Betracht gezogen, sondern nur der »Inhalt überhaupt«, der nicht fehlen kann, wenn es einen Gegenstand überhaupt geben soll. Dieser Inhalt überhaupt »erfüllt« die Form noch nicht so, daß aus ihr dieser oder jener Gegenstand wird. Der Inhalt überhaupt bedeutet deshalb auch noch nicht ein Alogisches, das zu den formalen Bestandteilen des Gegenstandes überhaupt als etwas Neues hinzutritt, sondern nur

Digitized by Google

den logischen »Ort« für das Alogische, und dieser gehört notwendig mit zur Gegenständlichkeit oder zur Form des Gegenstandes überhaupt. Also, gerade weil es richtig ist, daß jeder Gegenstand aus Form und Inhalt besteht, muß der Begriff des »Inhaltes überhaupt« mit in den Begriff des rein logischen Gegenstandes aufgenommen und mit zu seiner Form gerechnet werden. Jedenfalls ist sonst die Frage, ob die Zahl ein rein logischer Gegenstand ist oder nicht, garnicht zu stellen.

In sprachlich paradox klingender, sachlich aber zutreffender Weise kann man demnach sagen: wir verlassen die rein logische und formale Sphäre erst dann, wenn wir vom »Inhalt überhaupt« zu einem inhaltlich bestimmten Inhalte übergehen, oder am Gegenstande nicht nur den formalen Faktor der Inhaltlichkeit, sondern auch den Inhalt der Form Inhaltlichkeit oder den »Inhalt des Inhalts« mit in Betracht ziehen. Diesen könnten wir nur durch Ausdrücke wie blau, groß, Lust und dergleichen bezeichnen, d. h. erst in den Bedeutungen solcher Worte haben wir neben den formalen Bestandteilen, die Inhalte zu Gegenständen überhaupt machen, in Wahrheit ein alogisches Element, den »reinen«, von keiner Form berührten Inhalt selbst, für den es, wenn er isoliert betrachtet werden soll, keine adäquate Bezeichnung mehr geben kann, denn alles, wovon wir reden, ist Gegenstand und besteht aus Form und Inhalt. In jeder Bezeichnung steckt also bereits Form. Der »reine Inhalt« ist das Namenlose.

Grade deswegen aber wird sich der schon berührte Einwand von neuem geltend machen. Nennen wir nämlich die Form des Gegenstandes überhaupt oder die Gegenständlichkeit eine Verbindung von Form und Inhalt, so haben wir sie damit bereits in ihre Elemente zerlegt, also Form gedacht und Inhalt gedacht. Können wir aber diese Elemente gesondert denken, so müssen auch sie Gegenstände, und zwar, wie es scheint, logisch noch mehr elementare Gegenstände sein, als es die Verbindung von Form und Inhalt überhaupt ist. Erst in den Elementen des zuerst genannten Gegenstandes überhaupt scheinen wir also das logisch Letzte zu besitzen, und weil nicht nur die Form im Gegensatz zum Inhalt überhaupt, sondern auch der »Inhalt überhaupt« im angegebenen Sinne ebenfalls Form ist, so sieht es so aus, als kämen wir damit doch wieder zur reinen Form als dem rein logischen Gegenstand zurück. Wie ist hierüber zu urteilen?

Daß wir auch in der Form für sich und im Inhalt für sich Gegenstände haben, kann man in einem gewissen Sinne zugeben, aber daß es sich dabei um etwas logisch noch mehr Elementares handelt, erweist sich, sobald wir genauer zusehen, als eine Täuschung. Versuchen wir zunächst, die auch vom Inhalt überhaupt losgelöste »reine«



Digitized by Google

Form als Gegenstand zu denken, so zeigt sich, daß wir in ihr sogar schon einen spezielleren Gegenstand haben, als das nur aus Form und Inhalt überhaupt bestehende Etwas. Auch die Form für sich besteht, sobald sie als Gegenstand betrachtet wird, wie alle Gegenstände, notwendig aus Form und Inhalt. Aber die Form ist in diesem Falle nicht die Form überhaupt, sondern die als »Form der Form« bestimmte Form im Unterschiede von der Form überhaupt, die hier der Form der Form gegenüber nun als Inhalt auftritt. Und vollends kommen wir zu einem speziellen logischen Gebilde, wenn wir versuchen, die formale Seite des rein logischen Gegenstandes, die wir Inhalt überhaupt nennen, für sich als Gegenstand zu denken. Wir haben dann ebenfalls zunächst als Inhalt dieses Gegenstandes wie vorher eine Form, die in der Form einer Form steht, und außerdem noch diesen formalen Inhalt als die besondere Form, die wir Inhalt überhaupt nennen. So wird, ohne daß wir auf diese eigenartigen »Gegenstände« näher einzugehen brauchen, von beiden Seiten her deutlich, daß wir bei dem aus Form überhaupt und Inhalt überhaupt bestehenden Etwas als dem »letzten« rein logischen Gegenstande angelangt sind, der sich nicht weiter in noch einfachere Gegenstände zerlegen läßt. Freilich ist, wie wir noch genauer sehen werden, das rein Logische nicht absolut »einfach«. Wohl aber bleibt der denkbar einfachste rein logische Gegenstand ein Inhalt, von dem sich nur sagen läßt, daß es »ein« Inhalt überhaupt ist, also Inhalt überhaupt in der Form des Einen. Das noch Einfachere oder das absolut Einfache ist kein Gegenstand, sondern nur ein Moment am Gegenstand, das sich gesondert nicht denken läßt. Daher muß der einfachste Gegenstand schon Verbindung einer einfachen Form und eines einfachen Inhalts sein. Das ist der notwendig inadäquate, aber doch zugleich der am wenigsten inadäquate sprachliche Ausdruck, den wir für das rein Logische finden können. Inadäquat muß jeder Ausdruck sein, weil wir alles, was wir mit einem Worte bezeichnen, damit schon zum Gegenstande machen, auch wenn es nur ein Moment am Gegenstande ist.

Schon jetzt sind wir auf einen Begriff gestoßen, der durch die Silbe »ein« bezeichnet wird, und dessen Verhältnis zur Eins uns daher interessiert. Ist das Eine schon die Einzahl? Wegen der sprachlichen Bezeichnung allein haben wir keinen Grund, das anzunehmen. Daher beugen wir einer eventuellen Verwechslung auch durch die Terminologie vor. Statt »das Eine« sagt man auch »Ein und dasselbe«. Das bedeutet, daß jeder Gegenstand, um »ein« Gegenstand zu sein, »derselbe« Gegenstand sein muß, und deshalb sprechen wir, wo ein Irrtum entstehen könnte, statt von dem Einen lieber von

Digitized by Google

dem Identischen, oder nennen die Form des Einen, die der Inhalt überhaupt haben muß, um zum Gegenstande überhaupt zu werden, Identität, wobei wir unerörtert lassen, ob dieser Name nur der absolut allgemeinen Form des Gegenstandes überhaupt zukommt. Dem Minimum an Form, das wir in der Identität haben, entspricht dann das bereits erwähnte Minimum an Inhalt, der Inhalt überhaupt, oder wie wir auch sagen können, das Was (im Unterschiede vom Etwas), die Qualität in der weitesten Bedeutung des Wortes. Als die identische Qualität wäre danach im Interesse der Eindeutigkeit der Inhalt in der Form des Einen oder der denkbar umfassendste rein logische Gegenstand zu bezeichnen.

Das führt uns jedoch zugleich zu einem neuen Schritt oder zu einer noch genaueren Bestimmung des rein Logischen, und zwar kann die schon berührte Notwendigkeit, das Was stets als Etwas oder als Verbindung von Form der Identität und Inhalt überhaupt zu denken, auf diese Bestimmung hinweisen. Darin nämlich, daß die Begriffe Form und Inhalt einander fordern, daß es keinen Gegenstand gibt, der nur Inhalt oder nur Form des Einen ist, kommt ein allgemeines, ebenfalls rein logisches Prinzip zum Ausdruck, welches wir hier umso weniger unbeachtet lassen dürfen, als bei der Frage nach dem Alogischen in der Zahl Alles darauf ankommt, daß wir unter dem rein Logischen nicht zu wenig denken. Das eigentümliche aufeinander Angewiesensein der Begriffe will besagen, daß wir das Eine immer als das denken, was sich vom Andern unterscheidet. So fordert die Identität die Verschiedenheit oder Andersheit, wie die Form den Inhalt fordert, oder, objektiv ausgedrückt, das Eine besteht als das Eine nur im Verhältnis zum Andern, und daraus ergibt sich, inwiefern der Begriff des rein logischen Gegenstandes vorher noch nicht vollständig war. So lange wir sagten, er bestehe aus dem identischen Was, konnte das, was wir damit meinen, ärmer erscheinen, als es ist. Man mußte glauben, das Eine, Identische ruhe gewissermaßen in sich selbst. Alles, was zu ihm hinzutritt, wäre dann schon alogisch, und zwar nicht nur in dem Sinne, wie man den »Inhalt überhaupt« der »reinen« Form gegenüber alogisch nennen kann, sondern auch in dem Sinne, daß es außerhalb der Sphäre des rein logischen, aus Form und Inhalt überhaupt bestehenden Gegenstandes liegt. Das aber ist nicht zutreffend. Zum Begriff des rein Logischen gehört außer dem Einen, Identischen noch das Andere, oder es darf nicht das Eine für sich, das es als Gegenstand garnicht gibt, sondern nur das Eine und das Andere als das Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit bezeichnet werden. Mit der Tautologie kommen wir nicht einmal in der reinen Logik aus. Die Heterologie ist ebenso notwendig. So sehen wir von



Digitized by Google

neuem, daß das logisch Letzte nicht absolut einfach ist, und wir erkennen zugleich die Notwendigkeit dieser »Mannigfaltigkeit«. Ist aber die Spaltung in Form und Inhalt nur ein besonderer Fall dieses allgemeinen heterologischen Prinzips, so verstehen wir jetzt auch noch besser, warum wir nicht die Form für sich oder den Inhalt für sich als Gegenstand denken können, sondern immer nur Form und Inhalt, das Eine und das Andere.

Damit ganz unzweideutig wird, was wir meinen, ist noch Eines hinzuzufügen. Wir können auch sagen, daß das Eine nur insofern das Eine ist, als es »nicht« das Andere ist. Aber wir dürfen darum nicht glauben, daß die Andersheit nur die Negation der Identität, die bloße Nicht-Identität oder Aufhebung der Identität sei, und daß insofern also garnichts »Neues« zu dem Einen durch das Andere hinzugefügt werde Wir müssen vielmehr Negativität und Andersheit auf das Schärfste auseinander halten. Denn es ist zwar gewiß das Eine n i c h t das Andere, und die Andersheit oder Verschiedenheit ist n i c h t Identität, aber es wäre ein Irrtum, zu glauben, es genüge das »nicht« als bloße Negation, als Nein, um das Andere aus dem Einen hervorzuzaubern. Die Negation macht aus dem Etwas nur das Nicht-Etwas oder das Nichts, sie läßt den Gegenstand überhaupt sozusagen verschwinden, und ebenso kann durch Nicht-Identität niemals Andersheit oder Verschiedenheit entstehen. Das geht schon daraus hervor, daß die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraussetzt, oder daß das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas nur ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen ist. Wir müssen in der »objektiven« Sphäre des rein logischen Gegenstandes den Begriff der Negation überhaupt ganz beiseite lassen, und vollends liegt es uns fern, neben das Identitätsprinzip hier das Prinzip des Widerspruches zu stellen. Diese Begriffe liegen in einer andern logischen Region. Vor Allem: das Andere ist genau ebenso »positiv« wie das Eine, oder wenn man einen solchen Ausdruck hier lieber vermeiden will: das Andere steht unableitbar neben dem Einen und bildet ein Element innerhalb des rein Logischen, das zwar notwendig zum Einen gehört, aber nicht aus ihm durch Etwas abgeleitet werden kann, worin die Andersheit nicht bereits enthalten ist. Die Negation kann das Andere vielleicht finden, aber nie erzeugen.

In der Sprache der subjektiven Logik heißt das, daß die Thesis das Eine, Identische nur mit Rücksicht auf die Thesis des Andern hervorbringt. Diese andere Thesis sollte jedoch nicht als Antithesis, sondern, um ihr Wesen möglichst deutlich hervortreten zu lassen, als H e t e r o t h e s i s bezeichnet werden. Die Seite des Logischen, die

Digitized by Google

dadurch zum Bewußtsein gebracht wird, läßt sich dann in subjektiver Ausdrucksweise auch als das heterothetische Prinzip des Denkens bezeichnen und zu jeder Art von antithetischer »Dialektik« und Selbstbewegung der Begriffe in Gegensatz bringen. Vielleicht freilich ist die Heterothesis gerade das, was Hegel mit Antithesis und mehr als bloß »formaler« Negation eigentlich gemeint hat, und jedenfalls hat er mehr damit gemeint, als unsere Modeweisheit sich träumen läßt. Aber wie es sich auch damit verhalten möge, wir dürfen nicht mit dem Einen für sich allein die Logik beginnen wollen. Es muß vielmehr schon der rein logische »Anfang« oder auch der »Ursprung« das Eine und das Andere sein, da es keinen Gegenstand gibt, wenn es nicht das Eine und das Andere gibt, und das Subjekt logisch zu denken garnicht anfangen kann, wenn es nicht schon bei seinem ersten Schritt »mit einem Schlage« das Eine und das Andere denkt. Wir dürfen daher auch nicht etwa meinen, wir hätten »erst« das Eine und »dann« das Andere. Wir hatten von vornherein das Eine und das Andere, und nur unser in der Zeit sich vollziehendes Sprechen zwingt uns, erst das Eine und dann das Andere zu nennen. Auch eine logische »Priorität« des Einen vor dem Andern besteht nicht. Sie gehören nicht nur notwendig zusammen, sondern sind auch logisch völlig »äquivalent«. Subjektiv ausgedrückt heißt das: das heterothetische Prinzip bringt das Denken erst in »Bewegung«. Ein Denken, das noch »reiner« wäre und zuerst oder gar immer nur thetisch in der Form der Identität sich bewegte, gibt es lediglich in der Phantasie einiger Logiker.

Doch auch hiermit ist der Begriff des rein Logischen noch immer nicht vollständig entwickelt, und gerade der Gedanke an Thesis und Heterothesis führt uns von neuem weiter. Zu ihnen gehört in der Sprache der subjektiven Logik notwendig die Synthesis. In ihr erst haben wir in Wahrheit den vollen »Anfang« des Denkens. Thesis und Heterothesis sind nur durch Analysis der ursprünglichen Synthesis begrifflich isolierte Momente des Logischen. So wie sie untereinander keine logische Folge haben, so gehen sie auch der Synthesis nicht logisch voran. Oder, objektiv ausgedrückt, wobei zugleich durch die übliche Terminologie ein für unsern Zusammenhang wichtiges Wort auftritt: haben wir das Eine und das Andere, so ist das zugleich die Einheit des Einen und des Andern oder die Einheit des Mannigfaltigen, und nur durch Zerlegung dieser Einheit ist das Eine und das Andere zu gewinnen. Jedenfalls, auch diese Einheit muß zum Begriff des rein logischen Gegenstandes gerechnet werden und liegt, wenn wir sie auch jetzt erst nennen, doch von vorneherein in ihm beschlossen, da ohne sie das Eine und das Andere ohne jede

Digitized by Google

Beziehung zu einander, also nicht das Eine und das Andere wären, und ferner ist diese »Einheit« offenbar von dem »Einen« als dem Identischen prinzipiell verschieden. So lange wir nur auf das Eine als ein Moment am Gegenstande reflektieren, liegt der Gedanke, daß darin eine Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammengefaßt ist, ganz fern. Könnten wir das Eine für sich denken, so wäre es das absolut Einfache. Das Eine und das Andere aber ist Einheit nur als Einheit des Mannigfaltigen.

Wir müssen also vom rein logischen Gegenstand sagen, daß er einerseits aus dem Einen und dem Andern, andererseits aber nicht nur aus dem Einen und dem Andern, sondern auch aus der Einheit dieses Mannigfachen besteht, von dem das Eine sich als das Einfache, nicht für sich bestehende Moment am Gegenstande unterscheidet. Erst in diesem sprachlich auseinandergelegten Komplex von nacheinander genannten Momenten, die für sich betrachtet keinen Bestand haben, besitzen wir dann den einheitlichen Gegenstand überhaupt, den rein logischen Gegenstand oder das logische Urphänomen. Es kann keinen Gegenstand geben, und es kann kein Gegenstand gedacht werden, in dem eines dieser verschiedenen und doch eine Einheit bildenden Momente fehlt. Auch wenn wir wieder von dem Unterschiede von Form und Inhalt als dem Spezialfall des Einen und des Andern ausgehen, der für den Begriff des Gegenstandes unentbehrlich ist, oder daran denken, daß jeder Gegenstand aus Form und Inhalt besteht, so ist darin die Form nur das Eine, der Inhalt nur das Andere, und der »rein« logische Gegenstand ist, als die Einheit von Form und Inhalt, nur die Einheit der Mannigfaltigkeit des Einen und des Andern. Damit ist die endgültige Bestimmung des rein logischen Etwas, die wir für unsere Zwecke brauchen, gewonnen.

### III. Die Gleichung und die Addition.

Die Frage besteht nun darin, ob allein mit Hilfe dieser Elemente auch Gegenstände, wie Eins, Zwei, Drei zu gewinnen sind, d. h. Zahlen, mit denen sich rechnen läßt. Man wird geneigt sein, dies zu bejahen, wenn man annimmt, daß das Eine schon die Eins im Sinne der Einzahl ist. Freilich mit ihr allein kommt man nicht aus, ja das Wort hat keinen Sinn, wenn es nicht von Mehrzahl unterschieden wird: die beiden Begriffe fordern einander wie Identität und Andersheit. Aber wir haben ja das Andere im Unterschied vom Einen ebenfalls als rein logisch erkannt, und dies gibt, wie man glauben kann, die Möglichkeit, ohne Zuhilfenahme eines alogischen Elements auch zur Mehrzahl zu kommen. Ist nämlich das Eine die eine Einzahl, so muß das Andere die andere Einzahl sein, ja, die eine Eins fordert die

Digitized by Google

andere Eins, und man braucht dann nur noch den ebenfalls rein logischen Begriff der Einheit des Mannigfaltigen hinzuzunehmen, um die Einheit der einen Eins und der andern Eins zu erhalten. Diese Einheit des Mannigfaltigen ist dann die Mehrzahl, und zwar zunächst die Zwei. Hat man sie aber einmal gewonnen, so ist es nicht mehr schwer, von ihr auch zur Drei und den übrigen Zahlen, ebenfalls ohne Zuhilfenahme eines alogischen Elementes, vorzudringen, da ja der Schritt von der Zwei zur Drei kein anderer als der von der Eins zur Zwei sein kann. Der Zwei steht als der einen Zahl wieder eine andere Zahl gegenüber, und wenn diese die Eins ist, so muß die Einheit der Zwei und der Eins ebenso die Drei geben, wie die Einheit der einen und der andern Eins die Zwei gegeben hat. Auf demselben Wege läßt sich dann schließlich jede beliebige ganze Zahl ableiten, ohne daß dabei, subjektiv ausgedrückt, etwas Anderes als die Thesis, das heterothetische Prinzip und die synthetische Einheit des Mannigfaltigen benutzt wird. Einzahl und Mehrzahl sind »mit einem Schlage« gegeben in der Einheit des Einen und des Andern. Das logische Problem der ganzen Zahl scheint, falls der vorher entwickelte Begriff des rein Logischen richtig ist, sowohl objektiv als auch subjektiv im rein logischen Sinne gelöst zu sein.

Zur Bestätigung braucht man nur noch hinzuzufügen, daß sich auf diesem Wege auch sehr gut verstehen läßt, wie man mit Zahlen als rein logischen Gebilden rechnen, z. B. sie einander gleichsetzen oder zu einander addieren kann. Der Satz $1 = 1$ ist notwendig wahr, denn wenn das Eine die Eins und das Andere die andere Eins ist, wie sollten Gegenstände, von denen jeder Eins ist, einander nicht gleichen? Ebenso ist $1 + 1 = 2$ wahr, denn $1 + 1$ bedeutet lediglich die zu vollziehende Einheit des Einen und des Andern als der beiden Einzahlen und muß daher der Zwei, in der diese Einheit sich vollzogen hat, gleichgesetzt werden. Den Satz $2 + 1 = 3$ braucht man dann nicht mehr ausdrücklich abzuleiten. Ist $2 = 1 + 1$ und 3 die vollzogene Einheit von $1 + 1 + 1$, dann muß $2 + 1 = 1 + 1 + 1 = 3$ sein. So versteht man auch die Addition ganzer Zahlen und die Gleichsetzung einer Mehrzahl mit mehreren Einzahlen als einen rein logischen Vorgang, d. h. als eine Operation, die sich nur auf rein logische Gegenstände erstreckt.

Dies kann zur Klarlegung des Prinzips genügen. Sollen die Zahlen als rein logisch verstanden werden, so wird das, falls man nicht das Denken des Subjekts mit heranzieht, nur auf diesem Wege möglich sein. Von dem subjektiven Verfahren sehen wir zunächst ab. Um die angegebene Ableitung zu kritisieren, versuchen wir nun zu zeigen, daß in dieser Theorie, die scheinbar so durchsichtig und

Digitized by Google

überzeugend ist, in Wahrheit ähnlich bezeichnete Begriffe mit einander verwechselt sind, deren Auseinanderhaltung von entscheidender Bedeutung für jede logische Theorie der ganzen Zahlen ist. Im Grunde handelt es sich dabei, soweit nur die negative Seite der Sache, d. h. die Ablehnung einer rein logischen Auffassung, in Betracht kommt, um selbstverständliche Unterscheidungen. Aber sie werden gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit leicht übersehen und müssen daher mit einer gewissen Umständlichkeit Punkt für Punkt erörtert werden, so eng auch die in Frage kommenden elementaren Begriffe mit einander zusammenhängen mögen.

Zunächst ist zu zeigen, daß das logische Eine nicht die mathematische Eins ist, und daß daher auch das Andere nicht mit der andern Eins zusammenfällt. Wir reflektieren, damit dies deutlich wird, wieder darauf, daß nur d e r Gegenstand die Zahl Eins sein kann, von dem sich sagen läßt, daß er einer andern Eins g l e i c h sei. Mag man auch in der Arithmetik keine Veranlassung haben, die Gleichung $1 = 1$ ausdrücklich auszusprechen, so wäre doch ohne ihre Geltung keine Gleichung ganzer Zahlen wahr, und nur wenn wir von der Gleichheit von Zahlen oder irgend einer arithmetischen W a h r h e i t ausgehen, kommen wir zur Entscheidung unserer Frage. Die Bedeutung des einzelnen Wortes, die noch nicht wahr ist, läßt sich immer nur willkürlich, also logisch garnicht festsetzen. Das erst, was die Worte als Bestandteile eines wahren Satzes meinen, oder genauer, worin ihre Bedeutungen bestehen, wenn sie Glieder eines wahren Sinnes sind, kann man als logisch notwendig bestimmen. Deshalb gehen wir von der Gleichung $1 = 1$ als der denkbar einfachsten Gleichsetzung von Zahlen aus und fragen, was muß darin das Wort Eins bedeuten, wenn dieser Satz einen wahren Sinn haben soll? Dann wird sich zeigen, daß eine Gleichung sich mit dem logischen Begriff des Einen und des Andern allein nicht als wahr behaupten läßt, oder daß rein logische Gegenstände überhaupt nicht in dem Verhältnis der Gleichheit zueinander stehen.

Der Irrtum, es sei anders, kann nur auf dem Glauben beruhen, man dürfe in der rein logischen Sphäre das Eine mit dem Andern vertauschen, da ja immer das, was man zuerst nennt, das Eine sei, also auch das Andere das Eine genannt werden könne. Vertauschen aber heißt doch, das Eine an die S t e l l e des Andern setzen. Es muß also, wenn das geschehen soll, außer dem Einen und dem Andern, noch Stellen geben, an denen sie sich befinden. Davon aber darf hier keine Rede sein. Der rein logische Gegenstand ist überhaupt nicht etwas, an dem bald das Eine, bald das Andere gewissermaßen haftet, so daß er noch Gegenstand bliebe, wenn man von

Digitized by Google

ihm das Eine oder das Andere wegdenkt. Ja, es gibt in der rein logischen Sphäre noch nicht den einen Gegenstand und den andern Gegenstand, falls man dies so auffaßt, als sei der eine Gegenstand etwas, das aus »ein« und »Gegenstand«, der andere Gegenstand etwas, das aus »ander« und »Gegenstand« besteht, so daß sie nicht nur das Eine und das Andere wären, sondern außerdem noch irgend etwas gemeinsam hätten. Unter dieser Voraussetzung bestände ja das Eine, für sich genommen ein bloßes Moment am Gegenstande, schon aus dem Einen und dem Andern, und man bedürfte für das Eine logisch keines Andern mehr, das es zum Gegenstand ergänzt, und ebenso wäre das Andere schon aus dem Einen und dem Andern zusammengesetzt, was offenbar Unsinn ist. Diese Spaltung in das Eine und das Andere könnte sogar beliebig weit fortgesetzt werden, so daß man nie an ein Ende käme, sondern immer von neuem vor einem zu spaltenden Einen und einem zu spaltenden Andern stände. Eine solche sogar in mehrfacher Hinsicht »unendliche« Reihe aber ist, wie wir das noch genauer sehen werden, in der rein logischen Sphäre vollends ohne jeden Sinn. Man wiederholt, wenn man sie zu bilden glaubt, immer nur Worte. Der Sache nach gibt es beim rein logischen Gegenstand allein das Eine und das Andere, und damit ist seine Mannigfaltigkeit erschöpft. Die notwendig zusammengehörigen Momente am Gegenstande sind nicht mehr mannigfaltig, sondern einfach. Bei dem Versuch einer Vertauschung des Einen und des Andern würde also das Eine restlos in seiner Totalität aufgehoben und etwas total Anderes dafür gesetzt werden.

Was heißt es unter dieser Voraussetzung, daß man das Eine an die Stelle des Andern bringt? Darunter kann man sich nichts denken. Das Eine hat keine Stelle, an der es ist, und die bestehen bleibt, wenn man es fortnimmt, sondern es ist, falls man das Wort hier überhaupt gebrauchen will, diese Stelle, und es kann daher nichts Anderes an »seine« Stelle gesetzt werden. Ebenso hat das Andere keine Stelle, an der es ist, und an die das Eine treten könnte, sondern die andere Stelle fällt vollkommen mit dem Andern selbst zusammen, und es bleibt daher nichts mehr, wenn das Andere fort ist. Daß das Andere anders ist als das Eine, das ist die einzige Relation, die zwischen ihnen besteht, das Einzige, was man überhaupt von ihnen aussagen kann, und so lange wir nichts haben als dies, fehlt jede Möglichkeit einer Vertauschung und damit auch einer Gleichung. Grade wenn man von der einen und der andern »Stelle« reden will, kann man doch nicht meinen, es ließe sich die eine Stelle mit der andern vertauschen und ihr gleichsetzen. Das Eine ist vom Andern nicht allein verschieden, sondern zugleich auch nur ver-

Digitized by Google

schieden. Zur Verschiedenheit muß erst noch etwas Gemeinsames hinzutreten, das ein Fundament für die Gleichheit abgibt. Nur Verschiedenes kann nie gleich sein. Daher läßt sich auf das Eine und das Andere allein auch nicht der Sinn des Satzes 1 = 1 aufbauen, und das gilt von jeder Gleichung. Selbst wenn man glaubt, das Eine sei die Eins, so fehlt die andere ihm gleiche Eins, und deshalb darf das Eine nicht Einzahl heißen. Die Eins, die nicht einer andern Eins gleichgesetzt werden kann, ist keine Zahl.

Dies Alles würde man vielleicht noch selbstverständlicher finden, wenn die Sprache des täglichen Lebens nicht geneigt wäre, die Gleichheit mit der Identität zu verwechseln. Freilich ist die Gleichheit ebenso wie die Identität eine logische Form. Aber das entscheidet hier nicht. Es kommt darauf an, ob die Form der Gleichheit, wie die Identität, zum »rein« logischen Gegenstand gehört, und diese Frage muß verneint werden. Damit dies klar wird, sind Gleichheit und Identität sorgfältig zu trennen. Im Grunde ist das einfach. Jedes Etwas ist mit sich selbst identisch und nur mit sich selbst. Das gilt von jedem Begriff, also auch vom Begriff der Eins. Streng genommen ist, wenn es sich nur um die Identität des rein logischen Einen handelt, sogar der Ausdruck »identisch mit« anfechtbar, weil das »mit« auf etwas Anderes hinzuweisen scheint, und das hat nur dort, wo in sonst verschiedenen und nicht mehr rein logischen Gegenständen neben andern Bestandteilen auch einer vorkommt, der in beiden derselbe ist, einen Sinn. Dann kann man sagen: Dieser Gegenstand ist mit jenem teilweise identisch. Für das identische Eine gibt es kein »mit«, da das Eine einfach ist. Doch wenn das »mit« nur »mit sich selbst« heißt, kann man allenfalls so sagen. Mit einem Andern jedoch kann Etwas in seiner Totalität nie identisch sein, sondern immer nur gleich, oder selbstverständlich auch ihm ungleich. Identität schließt somit Andersheit aus, während Gleichheit sie fordert. Das trennt die beiden Begriffe radikal.

Umgekehrt hat es deshalb keinen Sinn, anzunehmen, daß Etwas sich selbst gleiche, und zu meinen, dies sei der Sinn des Satzes 1 = 1. Wer das sagt, meint immer identisch und redet ungenau. Die eine Eins kann nur der andern gleich, aber nie mit ihr identisch sein. Wer etwa behauptet, es gäbe nur eine mit sich identische Eins, verwechselt den Begriff der Eins mit der Eins selber. Der Begriff ist stets mit sich identisch. Unter diesen Begriff fallen aber mehrere Exemplare, und diese sind einander gleich, also noch etwas anderes als identisch.

So sollte man unter allen Umständen und für jedes Gebiet Identität und Gleichheit trennen. Es kann keine Sphäre geben, in der ihr Unterschied aufhört, von Bedeutung zu sein. Bei realen Gegen-

Digitized by Google

ständen wird man das auch nicht bestreiten. Gleiche Dinge der Wirklichkeit sind immer nur teilweise identisch. Aber mit Unrecht schränkt man dies auf Realitäten ein. Auch mehrere irreale Gegenstände, wie Zahlen oder gerade Linien, können in ihrer Totalität nie mit einander identisch, sondern immer nur einander gleich sein. Sonst wären es nicht mehrere Gegenstände, sondern nur »ein und derselbe« Gegenstand. Gewiß fallen gleiche Gegenstände in der Hinsicht, in der sie gleich sind, unter »denselben« Begriff, aber das gilt von realen ebenso wie von idealen Gegenständen, und darum sind sie selbst doch nicht »dasselbe«. Sie bleiben auch als Exemplare desselben Begriffs von einander verschieden, und sie müssen es, gerade um einander gleich sein zu können, »denn Gleichheit steht in Unterschied«.

Was hier verwirrt und besonders den Sinn eines Satzes wie $1 = 1$ verkennen läßt, ist wohl auch die Form, die bisweilen noch heute der sogenannte Satz der Identität findet. Man schreibt ihn wie eine mathematische Gleichung: $A = A$ und will damit doch die Identität des A mit sich selbst bezeichnen. Ein unglücklicheres Symbol wie dieses mathematische ließe sich für das, was man meint, nur schwer finden. Die zu vermeidende Verwechslung wird durch diese Schreibweise sogar in zweifacher Hinsicht herausgefordert. Hier tritt nicht nur das Gleichheitszeichen auf, wo es gar nicht hingehört, sondern es stehen außerdem auch zwei Zeichen für A auf dem Papier, und das erweckt den Schein, als seien auch zwei Gegenstände vorhanden, die beide A heißen. Deren Verhältnis zueinander kann dann gerade nicht das der Identität, sondern nur das der Gleichheit sein, da es verschiedene Gegenstände sind, die sich in der Formel durch die Stellen auf dem Papier auch sehr deutlich voneinander unterscheiden. Der Satz der Identität kennt nicht ein A und noch ein anderes A, sondern darf, wie sich von selbst versteht, nur Tautologie sein. Wer ihn deshalb gering schätzt, scheint nicht zu wissen, daß idem und ταὐτόν sogar in doppelter Hinsicht »dasselbe« bedeuten. An dieser identischen Bedeutung verschiedener Worte, die sich für alle Nominalisten und »Sprachkritiker« bedauerlicherweise gar nicht von selbst versteht, könnten die Verächter der Tautologie viel lernen, vor allem, wie unsinnig es ist, den logischen Sinn mit dem sprachlichen Ausdruck zu identifizieren und deshalb die Logik zur Philosophie der Sprache zu machen. Aber die Formel $A = A$, die das Prinzip der Identität oder der Tautologie zum Ausdruck bringen soll, ist leider gar nicht tautologisch, sondern heterologisch, wie jede Gleichung, und enthält außerdem noch einen alogischen Faktor. Hält man daran stets fest, so wird man auch den

Digitized by Google

Satz 1 = 1 nicht für tautologisch und überhaupt nicht für rein logisch halten. Auch die Eins ist wie jeder Gegenstand nur mit sich selbst identisch. Das ist eine rein logische Wahrheit. Daß aber die eine Eins der andern, also von ihr verschiedenen, trotzdem gleich ist, sagt ganz etwas anderes, das nicht nur weit über den Satz der Identität, sondern auch über die Andersheit hinaus führt und daher in keiner Weise als rein logisch gelten kann.

Das läßt sich mit einer später noch einmal zu verwendenden Terminologie auch so ausdrücken. Jede Unterscheidung bedarf eines Mittels zwischen dem Verschiedenen, eines M e d i u m s, an dessen verschiedenen Stellen das Verschiedene sich befindet. Das, was es gestattet, das Eine von dem Andern zu unterscheiden, können wir daher auch das rein logische Medium und dementsprechend das Eine und das Andere, wie wir das schon angedeutet haben, seine rein logischen »Stellen« nennen. Dabei ist freilich sowohl der Begriff des Mediums als auch der Stelle cum grano salis zu verstehen, denn die Stellen fallen vollständig mit dem Einen und dem Andern zusammen, und das Medium ist nichts anderes als das Verhältnis, in dem das Eine zum Andern steht. Trotzdem wählen wir mit Rücksicht auf spätere Darlegungen diese Terminologie. Warum die logische Form der Gleichheit sich im rein logischen Medium nicht auf Gegenstände anwenden läßt, wird dann sofort klar. Man braucht nur wieder daran zu denken, daß Gleichheit stets von Identität verschieden, außerdem aber auch eine ganz eigentümliche Verbindung von Identität und Verschiedenheit ist. Es muß sich mit andern Worten auf beiden Seiten einer Gleichung in den verschiedenen, einander gleich gesetzten Gegenständen doch wenigstens teilweise um dasselbe, ja, wenn absolute Gleichung vorliegen soll, in einem gewissen Sinne sogar um genau denselben Gegenstand handeln. Das klingt zunächst ganz paradox, und im rein logischen Medium, wo es nur entweder Identisches oder Verschiedenes gibt, das also keine »Stellen« außer dem Einen und dem Andern hat, ist diese Identität verschiedener Gegenstände in der Tat auch ganz ausgeschlossen. Die vollkommene Gleichung erscheint hier als der vollkommene Widerspruch. Aber gerade daraus folgt, daß erst in einem Medium von anderer, nicht mehr rein logischer Art, in dem es noch andere Stellen als das Eine und das Andere gibt, jene Identität des Verschiedenen möglich wird, die bei einander vollkommen gleichen Gegenständen, wie die Zahlen 1 und 1 es sind, nicht entbehrt werden kann.

Worin die Eigenart dieses alogischen Mediums besteht, und worauf die vollkommene Gleichheit trotz der Verschiedenheit beruht, fragen wir noch nicht. Wir bleiben zunächst bei der Einsicht, daß der Sinn

Digitized by Google

des Satzes 1 = 1 sich mit dem Einen und dem Andern im rein logischen Medium nicht aufbauen läßt. Im Grunde ist damit schon die Entscheidung unserer Hauptfrage nach der negativen Seite hin gegeben. Aber es sind doch ausdrücklich noch andere Verwechslungen in der angeblich rein logischen Ableitung der Zahl aufzuzeigen. Die Eins muß, um Zahl zu sein, nicht nur einer andern Eins gleichgesetzt, sondern mit ihr auch so verbunden werden können, daß beide zusammen der Zwei gleichen. Diese Verbindung nennt man Addition. Auch den Satz 1 + 1 = 2 wollen wir, zumal mit Rücksicht auf das plus, ins Auge fassen. Das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Andern wird nämlich durch das Wort »und« zum Ausdruck gebracht, und dieses Wort glaubt man nun auch für plus oder das Additionszeichen gebrauchen zu dürfen, da man gewohnt ist, zu sagen, daß »Eins und Eins« der Zwei gleich sei. Tatsächlich aber ist das bloße »und«, welches das Eine mit dem Andern verbindet, ein rein logischer Begriff, der mit dem mathematischen +, welches mehrere Einzahlen so verbindet, daß sie einer Mehrzahl gleich sind, auf keinen Fall identifiziert werden darf. Dies haben wir ebenfalls ausdrücklich klarzulegen, d. h. zu zeigen, daß die Addition ebensowenig wie die Gleichung als rein logisch zu verstehen ist.

Was bedeutet das Wort »und« rein logisch genommen? Wenn wir das Eine und das Andere haben, ist offenbar das Eine vom Andern getrennt. Aber das heißt, wie wir wissen, nicht: wir haben jedes nur für sich, denn das Eine fordert ja das Andere. Wir haben also, wie wir schon sahen, eine Einheit, und zwar ist diese Einheit des Mannigfaltigen von der Art, daß das Eine mit dem Andern sowohl verbunden als auch zugleich von ihm getrennt ist. Dieses eigentümliche Verhältnis der Trennung in der Verbindung ist das rein logische Verhältnis überhaupt, für welches das Wort »und« einer der besten Ausdrücke sein dürfte, die wir finden können. Die Worte: »Das Eine und das Andere« gehören dann alle notwendig zusammen. Man kann freilich auch schreiben: das Eine, das Andre, aber dann hat das dazwischen stehende Komma entweder die Bedeutung des »und«, oder es fehlt, wenn es nur als Trennungszeichen verstanden wird, ein wesentliches Moment. Das gerade ist das Eigentümliche dieser Verbindung, daß darin weder die Trennung noch die Verbindung überwiegt, und daß besonders die rein logische Verbindung nicht einer Einheit von der Art gleichgesetzt werden darf, in der die Trennung irgendwie angetastet ist, und in der ein Hinweis auf eine Verschmelzung zu einem Gegenstande liegt, in dem das Eine und das Andere untergegangen ist.

Deswegen können wir das »und« auch zwischen alle Gegenstände

Digitized by Google

setzen, auch zwischen solche, die Gegensätze sind. So sprechen wir von Form und Inhalt, Wahrheit und Falschheit, Subjekt und Objekt, Position und Negation, Ursache und Wirkung, Gott und Welt, um sie dadurch sowohl zu trennen als auch zu verbinden, und gerade die Selbständigkeit der aufeinander bezogenen Gegenstände, die Andersheit des andern Gegenstandes gegenüber dem einen ist vorausgesetzt, oder es muß zum mindesten problematisch bleiben, ob solche Gegenstandspaare wie die genannten sich jemals zu einer andern Einheit als der des Einen und des Andern verbinden lassen. Ja, das »und« betont bisweilen sogar ausdrücklich die Andersheit, besonders wenn es zwischen gleichen Worten steht. Sagen wir z. B.: Mensch und Mensch, so kommt es uns auf das Verhältnis des einen zum andern Menschen und nicht etwa auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder auf irgend eine Einheit an, in der nicht mehr der eine Mensch vom andern geschieden wird. Noch schärfer wird vielleicht die Andersheit in einem Satze wie: »Es gibt Menschen und Menschen« hervorgehoben, und auch wenn wir sagen: gleich und gleich, so meinen wir Eines und ein Anderes.

Freilich ist die Sprache hier, wie überall, nicht völlig konsequent. So kann z. B. in der Wendung »ein und dasselbe« das Wort »ein« dasselbe wie das Wort »dasselbe« bedeuten, und das »und« steht also dann nicht zwischen dem Einen und dem Andern. Aber das sind Ausnahmefälle, auf die es hier nicht ankommt, und jedenfalls haben wir Grund, die meist durch »und« bezeichnete Relation als eine ganz besondere, rein logische auszuzeichnen und dafür zu sorgen, daß nicht fremdartige Bedeutungselemente sich in sie einschleichen, die sie zu sehr spezialisieren würden. Im Anschluß an die vorher gebrauchte Terminologie können wir das »und« auch die Form des rein logischen Mediums nennen, in dem es nur das Eine und das Andere und zugleich das Eine und das Andere gibt. Dann ist klar, daß jede nähere Bestimmung des Verhältnisses von Gegenständen zueinander nicht aus dem »und«, als der rein logischen Einheit, sondern nur aus der inhaltlichen, alogischen Besonderheit der dadurch verbundenen Gegenstände kommen kann.

Hiernach wird es nicht mehr schwer sein, die Bedeutung des »plus« gegen das »und« abzugrenzen. Nur ist vorher noch ausdrücklich darauf zu achten, daß dies Zeichen, auch abgesehen von seiner möglichen Verwechslung mit dem »und«, noch vieldeutig ist. Wir schreiben $+1$ und brauchen dabei bekanntlich noch garnicht an die Bedeutung zu denken, die dasselbe Zeichen in dem Satze $1+1=2$ hat. Das $+$ ist dann nur das Zeichen für die »positive« Zahl im Unterschied von der negativen, aber noch nicht das Zeichen für jene

Digitized by Google

eigentümliche Verbindung zwischen den Einzahlen, die es gestattet, sie der Zwei gleich zu setzen, und die wir Addition nennen. Der Satz $1+1=2$ muß daher, wenn man überhaupt darauf reflektiert, daß es sich dabei um positive Zahlen handelt, $(+1)+(+1)=(+2)$ geschrieben werden. Dann sieht man sofort, daß die Bedeutung des frei stehenden $+$ nicht dieselbe ist wie die Bedeutung des $+$, das in Klammern steht, und das kann für unsern Zweck, das Additionszeichen von dem Zeichen für die Positivität der Zahl zu scheiden, genügen. Nach dem Wesen der positiven Zahl im Unterschied von der negativen fragen wir im Uebrigen hier nicht.

Ueber das Verhältnis des Additionszeichens zum »und« bedarf es nur noch weniger Worte. Gemeinsam ist beiden, daß sie zwischen Eins und Eins stehen, so daß also auch das plus die Einzahlen sowohl trennt als auch verbindet. Aber mag auch die Art der Trennung durch plus nicht von der durch »und« verschieden sein, so ist doch die Art der Verbindung, sobald sie der Zwei gleichgesetzt werden kann, eine völlig andere. Wir haben hier nicht ein Verhältnis, in dem weder die Trennung noch die Verbindung überwiegt, sondern der Ausdruck weist vielmehr auf eine Verbindung hin, in der die Trennung aufgehoben und die eine Eins mit der andern Eins zu etwas Neuem verschmolzen ist, das bei der Trennung noch nicht da war, trotzdem aber den getrennten Zahlen gleicht. Das zeigt, daß in der Verbindung durch plus jedenfalls die Selbständigkeit der einen und der andern Eins angetastet wird, die besteht, so lange die Zahlen nur wie das Eine und das Andere durch »und« verbunden sind, und das kann genügen, um zu zeigen, daß »und« und »plus« nicht zusammenfallen. Dasselbe ergibt sich daraus, daß sich das Additionszeichen nicht wie das »und« zwischen alle Gegenstände setzen läßt. »Das Eine plus das Andere« hat, wenn ich dabei wirklich nur an das Eine und nur an das Andre denke, überhaupt keinen Sinn. Das $+$ stellt somit zwischen Gegenständen eine Beziehung her, die nur zwischen besonders bestimmten, d. h. nicht mehr rein logischen Gegenständen möglich ist, und das kann seinen Grund nur darin haben, daß es selbst eine speziellere Bedeutung als das »und« besitzt, also selbst mehr als rein logisch ist.

Von hier aus kann man dann auch verstehen, was es heißt, daß, um an Kants Beispiel zu erinnern, das Urteil $7+5=12$ nicht »analytisch« sondern »synthetisch« ist. Nicht nur von der subjektiven Ausdrucksweise müssen wir freilich dabei absehen, sondern auch die Termini Subjekt und Prädikat können wir für die Urteilsglieder ohne besondere Erklärung nicht gebrauchen, da sie ja zunächst nur die grammatikalischen Bestandteile des Satzes, nicht die Glieder des

Digitized by Google

logischen Sinnes treffen, und daher mit ihnen, so wie sie gewöhnlich verwendet werden, bei der Behandlung logischer Probleme nicht viel anzufangen ist. Sie dürfen hier nur so gebraucht werden, daß sie mit dem Unterschiede und der Verbindung von Form und Inhalt in notwendige Beziehung kommen. Sonst fehlt ihnen die wesentliche logische Bedeutung. Unter Prädikat ist dann zunächst nur die Form zu verstehen, die der Urteilsakt einem Inhalte beilegt. Das Subjekt ist dementsprechend nur der Inhalt, der geformt wird. In dieser ursprünglichen Verbindung oder »Synthese« von Subjekt und Prädikat als der Verbindung von Inhalt und Form haben wir dann in der Tat das einfachste Urteil. Dabei ist aber zu bemerken, daß ein solches Urteil sich sprachlich niemals adäquat formulieren läßt. Jedes mit einem Wort bezeichnete Subjekt hat schon ein Prädikat. Ein prädikatloses Subjekt in einem Satze gibt es genau so wenig, wie einen formfreien Inhalt. Oder: wie jeder Gegenstand aus Form und Inhalt besteht, so ist jedes Subjekt in einem Satze bereits eine Verbindung oder Synthese von Subjekt und Prädikat. Deshalb kommen Sätze, die nur den Sinn eines einfachen Urteils enthalten, nicht vor. Es wird im Satze das Prädikat notwendig von einem Subjekt ausgesagt, das schon ein Prädikat hat, und deshalb schon eine Verbindung von Inhalt und Form ist. Der einfachste aus Subjekt und Prädikat bestehende S a t z hat notwendig den Sinn von mindestens zwei Aussagen.

Daraus verstehen wir den logischen Sinn des einfachsten »analytischen« Urteils, das als Satz auftreten kann. »A ist A« heißt dann: das Subjekt ist der schon als A synthetisch prädizierte Inhalt, und von ihm wird nun noch einmal dasselbe A prädiziert. Oder: »Etwas ist Etwas« bedeutet: dem Subjekt als dem Inhalt in der Form der Identität wird noch einmal dieselbe Form der Identität beigelegt. Hier fehlt also, nachdem die ursprüngliche Synthese vor dem Satz schon vollzogen war, jeder Gedankenfortschritt durch den Satz, oder hier entspricht dem Satz kein Urteil, das etwas Neues sagt. Dies Urteil ist also in dem Sinne »analytisch«, daß es identisch ist, d. h. etwas als mit sich selbst identisch bezeichnet.

Bei komplizierten Urteilen muß das Verhältnis des Begriffspaares Subjekt und Prädikat zu dem Begriffspaar Inhalt und Form erst durch Zergliederung festgestellt werden, was hier zu weit führen würde. Ungefähr können wir trotzdem auch den kompliziertern Sinn des Satzes »alle Körper sind ausgedehnt« in folgender Weise als »analytisch« bestimmen. Das, was als Körper bezeichnet ist oder das Prädikat Körper hat, ist damit synthetisch bereits als ausgedehnt prädiziert, denn Körper heißt zum mindesten soviel wie das Ausge-

Digitized by Google

dehnte. Der Satz: »alle Körper sind ausgedehnt« wiederholt also wiederum noch einmal analytisch, die Synthese zerlegend, dasselbe Prädikat, das das Subjekt oder der Inhalt durch die Bezeichnung Körper schon erhalten hatte, d. h. er sagt auch nichts Neues, oder er ist insofern ebenfalls identisch wie der Satz: A ist A. Freilich zeigt er daneben doch auch einen Unterschied. »Ausgedehnt« kann von »Körper« verschieden sein, obwohl Körper das »ausgedehnt« in sich schließt, denn Körper ist zugleich mehr als bloß ausgedehnt. Daher liegt hier bei Subjekt und Prädikat nur teilweise Identität vor, und der Sinn des identischen Satzes bedarf außer der Form der Identität noch der Andersheit für die im Satz als verschieden hervorgehobenen Gegenstände. Immerhin kann auch ein Urteil wie: »ein Quadrat ist ein Viereck« identisch genannt werden, da der Gegenstand Viereck bereits in Quadrat enthalten ist, und daher durch den Satz nur dasselbe noch einmal prädiziert wird, was durch die Bezeichnung Quadrat schon vom Subjekt prädiziert war.

Im Gegensatz zu solchen analytischen Urteilen können wir nun endlich verstehen, daß die Gleichung $7 + 5 = 12$ mit Identität und auch mit Andersheit nicht auskommt und insofern synthetisch ist. Ja, sie enthält nicht nur das schon aus $1 = 1$ bekannte alogische Moment, sondern ist notwendig auch noch in anderer Weise mehr als rein logisch. Wird $7 + 5$ als Subjekt gesetzt, so heißt das, daß von einem namenlosen Subjekt oder Inhalt schon prädiziert ist, er sei $7 + 5$, was selbstverständlich eine Mehrheit von Prädizierungen oder Synthesen einschließt, die hier nicht aufzuzählen sind. Diesem so prädizierten Gegenstand als dem Subjekt wird nun erstens ein anderer Gegenstand überhaupt gleichgesetzt, wie in $1 = 1$, also zu ihm ein neues Prädikat synthetisch hinzugefügt, und außerdem fällt dieser andere Gegenstand, die Zahl 12, nicht einmal unter denselben Begriff wie $7 + 5$, so daß wenigstens in dieser Hinsicht nur eine Verschiedenheit der Namen bestände, sonst aber Identität des verschieden Genannten. Da trotzdem $5 + 7$ der 12 gleich sein soll, bedarf das Urteil, um wahr zu sein, also noch eines neuen alogischen Faktors, oder es ist in doppelter Weise »synthetisch«: erstens als Gleichung überhaupt und zweitens als Gleichung von nicht unter denselben Begriff fallenden Gegenständen. Jede rein logische oder »analytische« und ebenso jede nominalistische Auffassung muß deshalb hier scheitern.

Der Name kann sogar, um auch das zu bemerken, für den einen und den andern Gegenstand, die so einander gleichgesetzt werden, derselbe sein und darf dann nicht über die Verschiedenheit der einander gleichen Gegenstände täuschen. Verbinden wir z. B. 5 und



Digitized by Google

20 durch + und setzen diesen Gegenstand 25 gleich, so klingt das sprachlich allerdings so, als hätten wir in Fünf und Zwanzig und Fünfundzwanzig Zahlen, die nur so von einander verschieden sind wie 1 und 1 oder 12 und 12. Tatsächlich aber ist der Gegenstand 25 als Zahleinheit gegenüber 5 und 20 ebenso etwas Neues, »Synthetisches«, wie 12 gegenüber 5 + 7 oder 2 gegenüber 1 + 1. Denn wenn 25 auch eine Mehrzahl ist, so ist es darum doch nicht eine Mehrheit von Zahlen wie 5 + 20, sondern nur eine Mehrzahl. Daß der Wortlaut von Fünfundzwanzig das nicht hervortreten läßt, ist ganz zufällig, und man darf dies daher nicht, wie man es getan hat, als Einwand gegen den mehr als rein logischen oder synthetischen Charakter einer Gleichung von Zahlen benutzen. Auf jeden Fall setzt »plus« zwar ebenso wie »und« das Eine und das Andere voraus, aber Identität und Verschiedenheit für sich allein machen noch keine Addition und keine Gleichsetzung von mehreren Einzahlen mit einer Mehrzahl möglich. Dadurch tritt von neuem der alogische Charakter der Zahlen zu Tage, wenn man darunter nur addierbare Gegenstände verstehen will. Ganze Zahlen aber, mit denen man rechnen kann, müssen immer addierbar sein. Nicht durch »plus« zu verbindende »Zahlen« kommen hier nicht in Betracht.

Es verdient bemerkt zu werden, daß, freilich ganz unklar, in der Logistik der dargelegte Sachverhalt ebenfalls zum Ausdruck gekommen ist. Man hat gesagt, a + a sei eigentlich nicht 2 a sondern nur a. In dieser paradoxen Formel haben wir gewissermaßen die Kehrseite unserer Unterscheidung. Nur ist der Ausdruck hier wegen des Zeichens + wieder ebenso unglücklich wie die Formel A = A für den Satz der Identität es wegen des Gleichheitszeichens war, und deshalb ist auch der Kernpunkt im Grunde doch verborgen geblieben. Was hinter der Paradoxie steckt, ist aber in der Tat dies, daß, solange man nur a hat, man noch nicht addieren oder zur Zwei kommen kann. Wir wissen, daß sich vom a für sich sogar noch nicht einmal ein anderes a erreichen läßt, wenn es überhaupt möglich wäre, das Eine ohne das Andere zu denken. Wir gehen also noch über den von der Logistik gemeinten Sinn der unglücklichen Formel a + a = a hinaus. Richtig bleibt nur, daß a + a = 2 a ist, dagegen nicht nur a sondern auch a und a in der Tat nicht 2a gleichgesetzt werden darf. Freilich kann man auch nicht sagen: a und a sind gleich a, denn a ist nur das Eine, und das andere a ist nur das Andere, und das Eine und das Andere sind nicht dem Einen gleich. Es fehlt hier überhaupt noch die Möglichkeit irgend einer Gleichung.

Selbstverständlich hängt die Notwendigkeit, »und« von »plus« zu

Digitized by Google

scheiden, mit den Gründen zusammen, die es verbieten, das Eine mit dem Andern durch ein Gleichheitszeichen zu verbinden. Plus kann nur zwischen Gegenständen stehen, die nicht nur überhaupt, wie alle Gegenstände, sondern schon in einer besonderen Weise miteinander vergleichbar sind, und zwar so, daß sie entweder einander gleichen oder, trotz der Ungleichheit, doch beide etwas enthalten, das nicht verschieden, sondern in dem Einen und dem Andern dasselbe ist. Wenn ich nicht nur die gleichen Zahlen 1 und 1, sondern auch die ungleichen Zahlen 1 und 2 addieren kann, so liegt das daran, daß $2 = 1 + 1$ ist, und ebenso sind alle Mehrzahlen deshalb addierbar, weil alle sich einer Mehrheit von durch + verbundenen, einander gleichen Einzahlen gleich setzen lassen. Gegenstände dagegen, von denen der eine nur dadurch ein Gegenstand ist, daß er sich von dem andern unterscheidet, also nichts mit ihm Gemeinsames hat, sind der Addition ebenso wie der Gleichsetzung entzogen. Daß Wirklichkeiten, soweit sie verschieden sind, nicht addiert werden können, weiß jeder. Katze und Maus ist nicht Katze plus Maus, sondern wenn ich diese Wirklichkeiten addieren und zwei Wirklichkeiten gleichsetzen will, so muß ich von dem, wodurch sie Katze und Maus, also verschieden sind, absehen und auf das achten, was ihnen gemeinsam ist, d. h. ich muß, wenn ich durchaus addieren will, von dem einen und dem andern Tier und nicht mehr von Katze und Maus reden. Man sollte sich darüber klar werden, daß dies für alle, also auch für unwirkliche Gegenstände gilt, und daß auch aus diesem Grunde das Eine und das Andere nicht das Eine plus das Andere sein kann. Addieren kann man ebenso wie gleichsetzen nur Gegenstände, die einerseits zwar verschieden, aber zugleich noch etwas anderes als verschieden sein müssen, und dieses zunächst nicht weiter zu bestimmende Andere ist dann auch bei Zahlen ein alogisches Moment. So hat uns die Unterscheidung des und vom plus, ebenso wie die der Identität von der Gleichheit, zur Ablehnung des rein logischen Wesens der Zahl geführt.

Wer aber verstanden hat, daß »plus« nicht »und« ist, kann auch nicht bestreiten, daß die rein logische Mannigfaltigkeit des Einen und des Andern etwas Anderes sein muß, als die Mannigfaltigkeit, die in der vollzogenen Einheit einer Mehrzahl steckt, und daß also auch in dieser Hinsicht das rein Logische zur Bildung der Zahl nicht genügt. Die logische Einheit der Mannigfaltigkeit ist lediglich die Verbindung des Einen und des Andern durch das »und«. Das ergibt sich aus den früheren Ausführungen von selbst. Nur ein Umstand ist dabei noch besonders hervorzuheben, den wir schon einmal gestreift haben. Wir dürfen nicht glauben, daß die rein logische Mannig-



Digitized by Google

faltigkeit für sich genommen, schon das ist, was man eine »Reihe« nennt, so daß es möglich wäre, von einer rein logischen Reihe zu sprechen.

Dieser Begriff scheint freilich Manchem völlig unbedenklich, und unsere Behauptung wird daher auf Widerspruch stoßen. Man setzt beliebig viele Striche oder Punkte nebeneinander auf das Papier und glaubt, darin das Symbol für einen rein logischen Gegenstand zu haben. Offenbar meint man, wenn das Eine und das Andere da ist, so müsse sich dazu noch ein Anderes und noch ein Anderes hinzufügen lassen, da ja der Schritt vom Einen zum Andern genau derselbe wie vom Andern zum noch Andern sei, so daß ohne irgend einen alogischen Bestandteil sogar eine beliebig weit fortzusetzende oder »unendliche« Reihe entsteht. Das Alles aber ist Irrtum, der wohl meist darauf beruht, daß aus den Reihen von Strichen oder Punkten auf dem Papier, die, wie niemand leugnen kann, schon viel mehr enthalten, als rein logisch ist, sich alogische Bestandteile unmerklich in unsere Begriffe hineinschleichen. Vielleicht sollte man deshalb solche Striche und Punkte, ja alle mathematischen Symbole in der Logik lieber vermeiden, und jedenfalls müssen wir sorgfältig auf die mit ihnen gesetzten alogischen Faktoren achten, wenn hier nicht Alles verwirrt werden soll. Dann werden wir bald verstehen, daß es eine rein logische Reihe in Wahrheit nur auf dem — Papier gibt.

Das Grundprinzip ist auch hier einfach. In der rein logischen Mannigfaltigkeit herrscht die Alternative. Der Unterschied wird hier notwendig zum Gegensatz, dessen Glieder sich ausschließen, weshalb auch der Schein entstehen kann, daß Andersheit nur Nicht-Identität sei. Das Eine und das Andere ist in diesem Falle zugleich das Eine oder das Andere. »Noch« ein Anderes gibt es daher hier nicht, d. h. es ist immer wieder dasselbe Andere, und wer die Worte: noch ein Anderes ausspricht, fügt nur mit Worten aber nicht der Sache nach Etwas zu dem Einen und dem Andern hinzu. Gerade also weil der Schritt vom Einen zum Andern »derselbe« ist wie der zum noch Andern, gibt es hier keine Reihe. Das Eine und das Andere ist schon das »Ganze« der rein logischen Mannigfaltigkeit. Darüber kommen wir mit dem Wiederholen des Wortes »noch«, das wir selbstverständlich beliebig oft aussprechen oder niederschreiben können, nicht hinaus. Das Andere ist bereits das »Letzte«. Mit dem Wort »noch ein Anderes« ist nichts »gesagt«. Es kann nur das Eine und das Andere geben, so lange wir im rein Logischen bleiben. Jedes Hinzusetzen von noch einem Anderen, das aus dem Einen und dem Anderen in Wahrheit etwas Anderes als das Eine und das Andere, also den Anfang einer Reihe macht, bedeutet schon ein Ueber-

Digitized by Google

schreiten der rein logischen Sphäre. In ihr ist für eine Reihe kein »Platz«. Sie ist nicht so »geduldig« wie das Papier, auf das man beliebig viele Striche setzen, oder die Zeit, in der man beliebig oft »noch« sagen kann. Nur wenn man das Eine und das Andere schon für die eine und die andere Eins hält, also das Logische schon mit dem Mathematischen verwechselt hat, dann kann man eine Reihe bilden, und dann läßt sich natürlich ohne Hilfe eines Neuen immer noch eine andere Eins hinzufügen, so daß man sogar eine beliebig weit fortzusetzende Reihe und schließlich jede beliebige Zahl erhält. Das Eine und das Andere aber kann ja nicht einmal in dem Sinne als eine Reihe gelten, daß das Eine das logisch frühere als das Andere ist, so daß also auf diese Weise eine logische »Reihenfolge« entsteht. Das Andere ist vielmehr logisch genau ebenso ursprünglich wie das Eine, und nur die Form unserer Darstellung durch die Sprache zwingt uns, zuerst das Eine und dann das Andere zu nennen. Von einer rein logischen Reihe dürfen wir also in keiner Hinsicht sprechen.

Freilich, dies Ergebnis klingt wieder sprachlich sehr paradox. Bei der Alternative heißt es doch: tertium non datur, und das bedeutet: mehr als Zwei gibt es nicht. Daraus scheint notwendig zu folgen, daß in der Alternative schon die Zwei, also eine Zahl enthalten ist. Aber das scheint nur so. Gewiß sind wir gewohnt, das Andere eo ipso das Zweite zu nennen, und wenn wir einmal verschiedene, einander gleiche oder auch eine Mehrzahl von ungleichen Gegenständen haben, dann kann der andere Gegenstand immer auch der zweite heißen, da, wer die Zahlen schon hat, Alles zu zählen vermag und statt Alternative auch »nur Zwei« sagen kann. Wir tun das gern, denn die Bedeutungen der Zahlworte mit ihrer festen Ordnung machen den Sinn unserer Sätze klar und leicht verständlich. Solange wir aber außer dem Einen allein das Andere haben, gibt es trotzdem noch keine Zwei, wie bei mathematischen und natürlich auch bei realen Gegenständen. Und zwar ist das gerade deswegen ausgeschlossen, weil bei der reinen Alternative keine Drei vorkommt. Hat man nämlich einmal die Eins und die Zwei, dann läßt sich die Drei ohne irgend ein neues Moment aus ihnen gewinnen. Bestände also die Alternative aus der Zwei, dann wäre der Satz: tertium non datur, falsch. Wo Zwei ist, gibt es im Unwirklichen immer auch Drei als Möglichkeit. Deshalb muß das, was die Drei ausschließt, auch die Zwei und die Zahl überhaupt ausschließen, gleichviel ob wir, die wir im Besitz der Zahlen sind, das Eine und das Andere als zwei Glieder zu bezeichnen, uns gewöhnt haben. In der Sprache des täglichen Lebens wäre es gewiß eine sinnlose Pedanterie, zu sagen, daß eine Alternative nicht aus zwei Gliedern besteht. In der

Digitized by Google

Logik dagegen haben wir streng darauf zu achten, daß die Einheit der rein logischen Mannigfaltigkeit auch als Alternative nichts enthält als das Eine und das Andere und daher noch nicht einmal den Ansatz zu einer Reihe abgeben kann.

Dem Manne der Einzeldisziplinen muß das »rein« logische Gebiet, falls seine Darstellung zutreffend ist, sehr öde und armselig vorkommen. Er wird das Gefühl haben, als trete er hier nicht auf die schöne grüne Weide der Wissenschaft, sondern werde auf dürrer Heide von einem »bösen Geist« im Kreis herumgeführt: er kommt ja immer nur vom Einen zum Andern und vom Andern wieder zum Einen zurück. Wissenschaft aber ist Fortschritt. Diese Ansicht über die rein logische Sphäre ist vom Standpunkte der Einzelwissenschaften aus auch völlig zutreffend. Erkenntnis, wie diese sie anstreben, gibt es hier in der Tat nicht. Zugleich aber sagt das garnichts gegen den Wert des rein Logischen und seiner wissenschaftlichen Darstellung. Nicht darauf kommt es an, dieses Gebiet möglichst reich auszugestalten, sondern lediglich darauf, die Faktoren rein herauszuarbeiten, die bei jedem gegenständlichen Denken überhaupt unentbehrlich sind. Wegen ihrer »Leerheit« darf man sie nicht verachten. Sie gehören eben zu jedem wissenschaftlichen Denken, ja zu jedem logischen Denken überhaupt notwendig hinzu und sind deshalb die unentbehrliche Grundlage auch des Reichtums der Einzelwissenschaften. Vor allem aber gilt: nur dann, wenn wir diese logischen Faktoren in ihrer Reinheit kennen, dürfen wir hoffen, das Wesen der einzelwissenschaftlichen Gegenstände in seiner Eigenart zu verstehen. Daß auch die Gegenstände der Mathematik nicht rein logisch sein können, muß jetzt von Neuem klar sein, denn niemals bewegt sich diese Wissenschaft nur im Zirkel der Alternative, sondern, mit so Wenigem sie sich auch begnügen mag, erst die Reihe ist das Element, in dem sie »leben« und fortschreiten kann. Sie braucht daher notwendig ein Alogisches. Das festzustellen, war der Hauptzweck dieser Ausführungen, der nun erfüllt ist.

Blicken wir noch einmal zurück, so lassen sich die drei verschiedenen Begriffe, auf die es uns vor allem ankam, scharf auseinanderhalten und ihnen zugleich ihre drei Korrelate, die sie notwendig fordern, gegenüberstellen. Wir sagen ausdrücklich »drei« Begriffe, denn wir, die wir im Besitz der Zahlen sind, können diese, von uns nach einander entwickelten Begriffe selbstverständlich auch zählen. Aber man wird daraus nicht schließen, daß in ihnen darum schon die Zahl enthalten sein muß. Wir zählen die Begriffe, die wir auseinander halten wollen, der Uebersichtlichkeit wegen und stellen nun zusammenfassend noch einmal dies fest. Zuerst nannten wir

Digitized by Google

das Eine und das Andere und hatten dabei in dem Einen nur das Identische. Dies Eine forderte — das war der zweite Schritt — das Andere als mit ihm verbunden, und so kamen wir zur Einheit des Einen und des Andern oder zur Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Mit diesen beiden Begriffspaaren blieben wir in der rein logischen Sphäre. Sie waren »zwei« nur in unserer Aufzählung, nicht der Sache nach. Zu ihnen trat endlich drittens die Einzahl im Gegensatz zur Mehrzahl hinzu. Damit verließen wir das rein logische Gebiet und kamen zu etwas auch logisch »Späterem«. Wir konnten zeigen, daß aus den beiden ersten Begriffspaaren sich das dritte schon deswegen nie ableiten läßt, oder genauer, nicht in ihm enthalten ist, weil Zahlen, mit denen man rechnen kann, gleiche und addierbare Gegenstände sein müssen. Diese enthalten etwas Neues gegenüber Gegenständen, die nur mit sich selbst identisch oder nur von einander verschieden sind, und sie tragen deshalb, obwohl die Gleichheit eine logische Form ist, als Gegenstände etwas Alogisches in sich, das die Anwendung der Gleichheit ermöglicht. Nur identische und nur verschiedene Gegenstände können nie einander gleich sein und vollends nicht addiert werden.

### IV. Der rationalistische Psychologismus.

Bevor wir nun von diesem negativen Resultat, auf das es hier hauptsächlich ankommt, dazu übergehen, wenigstens anzudeuten, in welcher Richtung die für die Zahl unentbehrlichen alogischen Faktoren zu suchen sind, fassen wir noch eine andere angeblich rein logische Ableitung der Zahl ins Auge. Die Verwechselungen, die ihr zu Grunde liegen, sind freilich noch gröber als die bisher betrachteten, aber trotzdem erscheint dieser Gedankengang offenbar vielen plausibel, und der Grund, daß man nicht sogleich sieht, wie sehr hier die logische Sphäre überschritten wird, liegt daran, daß das unmerklich mit herangezogene alogische Moment nichts anderes als das Denken selbst ist. Das führt auf eine neue Seite des Begriffs vom rein Logischen, und deshalb müssen wir den hier gemachten Fehler ebenfalls ausdrücklich aufdecken. Unserem Gedankengange würde sonst für viele wahrscheinlich die Ueberzeugungskraft fehlen.

Der Irrtum, um den es sich handelt, kann nur entstehen, wenn man von dem Gegenstande als dem Produkte einer »Setzung« des Denkens ausgeht, also das subjektive, thetische und synthetische Prinzip voranstellt. Von einer so groben Erschleichung wie dem Versuch, die Zahl aus dem wirklichen Zählen logisch abzuleiten,

Digitized by Google

sehen wir ganz ab. Hat man einmal Gegenstände, die man zählen kann, so ist mit ihnen selbstverständlich alles gegeben, was zur Zahl gehört. Auch auf den Unterschied, ob man nur die Form oder den ganzen, aus Form und Inhalt bestehenden Gegenstand vom Denken »gesetzt« sein läßt, achten wir hier nicht. Allein auf die Setzung überhaupt kommt es an. Wenn man einmal einen Gegenstand oder seine Form gesetzt hat und außerdem die Möglichkeit einer andern Thesis annimmt, so kann man es für selbstverständlich halten, daß nicht nur die Setzung sich beliebig oft wiederholen, sondern dadurch auf rein logischem Wege zugleich eine beliebige Menge von Gegenständen sich hervorbringen läßt. Sie alle sieht man dann einerseits insofern als einander gleich an, als sie nur Produkte einer Setzung überhaupt sind, und andererseits scheinen sie doch, als Produkte mehrerer Setzungen, von einander verschieden zu sein. So glaubt man, durch das »reine Denken« zu einer Mehrheit verschiedener und einander gleicher Gegenstände zu kommen, und hat darin in der Tat alles, was zur Bildung von Zahlen notwendig ist. Denn das Denken kann die beliebig oft gesetzten Gegenstände dann durch Synthesis auch zu den Einheiten mehrerer Gegenstände zusammensetzen. Wir setzen mit anderen Worten ein Etwas als Eins und noch ein Etwas als Eins und erhalten durch Synthesis die Zahl Zwei. Fügen wir zu dieser synthetischen Einheit durch neue Setzung noch ein Etwas hinzu, so haben wir Drei usw. Es ist danach auch klar, was das Zeichen plus rein logisch bedeutet, und wie man mit den Zahlen als rein logischen Gebilden rechnen kann. Addieren ist einfach Hinzusetzen der einen Setzung zur andern Setzung. So ist das ganze Problem der Zahl und der elementaren arithmetischen Sätze geradezu überraschend schnell gelöst. Das reine Denken erweist hier seine unvergleichliche Souveränität, indem es thetisch und synthetisch ohne irgend eine Hilfe von Außen die großartigsten wissenschaftlichen Systeme mit apriorischer Notwendigkeit aufbaut. Das scheint so einleuchtend, daß es, besonders wenn die Setzung sich auf die Produktion der Form beschränkt und den Inhalt als »gegeben« hinnimmt, auch dort Eingang gefunden hat, wo man sonst dem Rationalismus skeptisch gegenübersteht.

Tatsächlich zeigt dieser Versuch nur, wie vorsichtig man sein muß, wenn man bei der Bestimmung des Logischen vom Denken des Subjektes nicht nur ausgeht, sondern auch dabei stehen bleibt, also die Gegenstände nicht für sich gesondert ins Auge faßt. Die Sprache der Logik, die mit Thesis und Synthesis arbeitet, ist sehr vieldeutig. Daher müssen wir fragen: was ist denn jenes Denken, das, sei es nur die Form, sei es den ganzen Gegenstand, setzt, ihn beliebig oft

Digitized by Google

von neuem setzen und mit den vorher gesetzten Gegenständen zu einer Einheit zusammenzusetzen vermag? Oder, um das Problem noch mehr zu vereinfachen: was ist überhaupt ein Denken, das man beliebig oft wiederholen kann? Ist das etwa rein logisch? Das sollte man doch im Ernst nicht behaupten. Das Denken, das wiederholt wird, kann nur ein psychischer Akt sein. Die angeblich rein logische Setzung ist also eine empirische Wirklichkeit, und eine Mehrheit solcher Setzungen darf daher ebenfalls nur als Mehrheit von Wirklichkeiten angesehen werden. Ja, wenn ich von einem Denken rede, das erst einen und dann noch einen, ihm gleichen Gegenstand hervorbringt usw., so muß es sich dabei um zeitlich auf einander folgende psychische Akte handeln. Wenn ich dann einmal eine solche Mehrheit von Wirklichkeiten habe und jeder von ihnen einen Gegenstand zuordne, dann ist es allerdings nicht mehr schwer, daraus den Begriff der Zahl zu gewinnen. Aber darin besteht doch gerade das Verfahren der »empiristischen« Theorie, die durch diese angeblich rein logische Ableitung bekämpft werden soll.

Doch man wird vielleicht sagen, so sei es natürlich nicht gemeint. Auf die Mehrheit psychischer Akte komme es beim logischen Denken nicht an, sondern ganz allein auf das dadurch Gesetzte oder auf die gedachten Zahlen. Diese dürfe man doch nicht mit den wirklichen Akten der Setzung identifizieren, noch sie überhaupt mit Realitäten in Verbindung bringen. Von empirischen Wirklichkeiten sehe man ganz ab. Trotzdem lasse sich, wenn man die Eins einmal und noch einmal und noch einmal durch das Denken gesetzt und dann zu Einheiten zusammengesetzt habe, jede ganze Zahl auf rein logischem Wege bilden.

Gewiß ist die subjektiv rationalistische Setzungstheorie nicht so gemeint, daß sie die Zahlen auf eine Mehrheit psychischer Akte gründen will, indem sie sie ihnen zuordnet. Aber wenn man Ernst macht mit der Trennung der wirklichen Setzung von dem durch sie gesetzten Gegenstand und sie in die verschiedenen Sphären des Realen und Idealen verlegt, so sollte man sich auch davon überzeugen, daß zwar die psychischen Akte wiederholt werden, daß aber, so lange man nur ein identisches Etwas oder gar nur die Form der Identität setzt, von einer Wiederholung dieses so gesetzten Gegenstandes keine Rede sein kann. Die Wiederholung bezieht sich ausschließlich auf die Setzungen, die zeitlich auf einander folgen. Der wiederholt gesetzte Gegenstand ist noch kein wiederholter Gegenstand, sondern es ist immer derselbe Gegenstand, der gesetzt wird, und eine Mehrheit von rein logischen Gegenständen kann daher durch Wiederholung der Setzung nie entstehen. Als empirisches

Digitized by Google

wirkliches Subjekt kann ich gewiß denselben Gegenstand wiederholt denken, aber was ich dabei wiederhole, ist gerade nicht der Gegenstand, sondern der Akt des Denkens, und dieser Akt ist nicht rein logisch, sondern eine empirische Wirklichkeit. Ich kann also die Identität oder den identischen Gegenstand einmal, zweimal, dreimal setzen, aber ich habe dabei nicht die Identität oder den Gegenstand zweimal, d. h. ich habe nicht zwei Identitäten oder zwei Gegenstände gesetzt, sondern ich habe dieselbe Form oder denselben Gegenstand zweimal gesetzt, und auch das kann ich nur, wenn ich unter Setzen eine psychische, in der Zeit ablaufende Wirklichkeit verstehe. Die Identität oder das rein logische Etwas gibt es nicht zweimal, ja, es gibt es auch nicht einmal, wenn dies Wort die Bedeutung der Zahl Eins haben soll. Denn es gibt zwar gewiß eine logische Form der Vielheit, aber es gibt keine Vielheit einer logischen Form, also auch keine Vielheit des im angegebenen Sinne formalen, d. h. aus Form überhaupt und Inhalt überhaupt bestehenden Gegenstandes. Wer das nicht einsieht, hat noch nicht gelernt, das Logische von der psychischen Wirklichkeit zu trennen, durch die es erfaßt oder gedacht oder »gesetzt« wird, und wer daher den Versuch einer rein logischen Ableitung der Zahl auf die Möglichkeit einer wiederholten Setzung des identischen Etwas gründet, ist noch garnicht bis zur Sphäre des rein Logischen vorgedrungen. Er bleibt vielmehr, ohne es zu wissen, und so sehr er sich dagegen sträuben mag, in jener »empiristischen« Theorie stecken, die er zu bekämpfen glaubt.

Wie der Akt des Denkens bestimmt werden muß, wenn er nicht eine psychische Wirklichkeit, sondern in Wahrheit etwas Logisches sein soll, ist in diesem Zusammenhange von sekundärer Bedeutung. Es galt nur, den rationalistischen Psychologismus zurückzuweisen, der noch schlimmer, weil noch inkonsequenter, als der empiristische Psychologismus ist. Im übrigen steht fest: wenn es überhaupt eine rein logische Setzung gibt, so kann sie nur in dem bestehen, was sich in den verschiedenen psychischen Denkakten als identisches Moment vorfindet und sich aus ihnen im Gegensatz zu ihrem psychischen Sein, also auch zu ihrer Vielheit, als der ihnen innewohnende oder »immanente« logische »Sinn« herauslösen läßt. Dieser Sinn aber führt uns bei der Ableitung der Zahl gewiß nicht weiter, als wir schon sind. Zunächst ist er als logisch nur zu verstehen mit Rücksicht auf den logischen Gegenstand. Von dem Gedanken einer grundlosen »Schöpfung« des Logischen durch das Subjekt, sei es auch nur der Form, müssen wir uns losmachen. Das denkende Subjekt kann immer nur anerkennen, was unabhängig von

Digitized by Google

ihm gilt. Auch der überindividuelle immanente Sinn wird logischer Sinn nur dadurch, daß wir ihn verstehen als Erfassen eines von ihm unabhängigen logischen Gegenstandes oder als Anerkennung eines in sich ruhenden, jedem Subjekt gegenüber transzendenten, theoretischen Wertes, der, wenn zugleich seine Beziehung zum Subjekt hervorgehoben werden soll, auch als formales »transzendentes Sollen« zu bezeichnen ist. Wegen dieser Abhängigkeit oder Gebundenheit jedes denkenden Subjektes darf man nicht hoffen, aus seinem immanenten Sinn irgend etwas für die Zahl zu gewinnen, was sich nicht auch aus dem rein logischen Gegenstand ableiten läßt. Nur das Subjekt-Objekt-Verhältnis tritt hier als etwas Neues zu den bisher betrachteten rein logischen Elementen hinzu, und daß wir damit für die Zahl nichts gewinnen, liegt auf der Hand. Auch hier handelt es sich wiederum nur um die Alternative und nicht um die Zweiheit von Subjekt und Objekt. Bleiben wir bei dem identischen Sinn der Setzung überhaupt und irren in keiner Weise zu den psychischen Akten ab, so ist dieser Sinn ebenso wenig zu wiederholen oder zu vervielfältigen wie der rein logische Gegenstand selbst. Aus ihm also läßt sich eine Mehrheit von einander gleichen Gegenständen, eine mehr als logische Mannigfaltigkeit, ebenfalls nicht ableiten. Zahlen erhält man auf dem »subjektiven« Wege nur, wenn man die wirklichen Vorgänge des Denkens mit heranzieht, die von jeder Bestimmung des rein Logischen doch ferngehalten werden sollten. Da Zahlbegriffe aber in der Tat nicht Begriffe von wirklichen Gegenständen sind, muß der hier gemachte Fehler für noch schwerer gelten als der früher aufgezeigte. Es sind dabei nicht nur zwei Arten des »Idealen« vermischt, sondern es ist nicht einmal das Reale vom Idealen konsequent getrennt worden.

### V. Das homogene Medium und das Quantum.

Jetzt suchen wir endlich das Wesen der für die Zahl unentbehrlichen alogischen Faktoren wenigstens soweit zu bestimmen, wie es sich im Anschluß an die vorangegangenen Ausführungen erkennen läßt. Doch soll es sich dabei, wie gesagt, nur um eine flüchtige Andeutung handeln, und auch diese kann sich in der Hauptsache nur auf die Gleichheit und Ungleichheit der Zahlen beziehen.

Einen Hinweis auf den entscheidenden Punkt liefert uns die Kritik des rationalistischen Psychologismus mit seiner Berufung auf wiederholte Setzungen. Aber sofort ist zu betonen, daß Gegenstände wie wirkliche Denkakte schon viel mehr alogische Faktoren enthalten, als in den Zahlen stecken. Nur auf ein Element in ihnen brauchen wir zu achten, auf ihr Sein in der Zeit. In dieser gibt es ver-

Digitized by Google

schiedene und doch einander gleiche Gegenstände, die in der rein logischen Sphäre nicht zu finden sind, und der Grund dafür ist der, daß »derselbe« Gegenstand an verschiedenen Stellen sein kann. Dadurch entsteht jenes Zusammen von Identität und Verschiedenheit, ohne das einander absolut gleiche Gegenstände, wie die eine 1 und die andere 1, nicht möglich sind. In der Zeit wird das Eine zum einen Gegenstand, das Andere zum andern Gegenstand. Trotzdem sind solche Gegenstände nur durch ihre Stelle verschieden, mit Rücksicht auf Form und Inhalt dagegen oder auf das, was sie zu Gegenständen macht, nicht, und weil wir nun Gegenstand und Stelle von einander trennen können, läßt sich in Wahrheit der eine Gegenstand mit dem andern vertauschen, was in der rein logischen Sphäre, wo es nur das Eine und das Andere als Momente am Gegenstande gibt, nicht anging. Diese Vertauschbarkeit bedeutet absolute Gleichheit. Nennen wir dann das eine, identische Etwas »Eins« und das andere, nur durch die Stelle von ihm verschiedene, ebenso, dann ist der Satz 1 = 1 wahr. Die Eins ist danach der an verschiedenen Stellen der Zeit befindliche, sonst aber identische Gegenstand überhaupt, und sie hebt sich nun auch positiv gegen das Eine, Identische und die logische Einheit des Mannigfaltigen ab.

Folgt jedoch daraus etwa, daß einander gleiche Gegenstände nur in der Zeit möglich sind? Keineswegs. Noch etwas Anderes, nämlich der Raum, leistet genau dasselbe, ja, es sind sogar wegen der Darstellung auf dem Papier meist räumliche Elemente, die sich unmerklich in den Zahlbegriff einschleichen, wo seine rein logische Ableitung gelungen scheint. Wir haben das schon angedeutet. Schreiben wir Worte oder irgend welche Zeichen für das Eine und das Andere nieder, so stehen sie an räumlich verschiedenen Stellen, ohne sonst verschieden zu sein, und erwecken den Anschein, als seien auch die von ihnen bezeichneten Gegenstände so wie im Raum von einander getrennt. Jedenfalls hat der Raum ebenso wie die Zeit verschiedene Stellen, an denen sonst nicht verschiedene Gegenstände sein können, und das genügt, um die absolute Gleichsetzung des Einen mit dem Andern zu gestatten. Daraus aber folgt dann weiter, daß, so gewiß Raum und Zeit auch unter einander noch verschieden sind, jedes von ihnen schon mehr enthält, als zur Bildung von einander gleichen Gegenständen unumgänglich notwendig ist. Wir müssen also, um nicht zu viel alogische Faktoren in die Zahl aufzunehmen, von Raum und Zeit in ihren Besonderheiten absehen und den alogischen Faktor, der aus dem Einen und dem Andern die einander gleichen Gegenstände macht, für sich zu betrachten suchen.

Wir greifen zu diesem Zweck auf einen schon früher ein-

Digitized by Google

geführten Begriff zurück. Raum und Zeit sind, insofern sie den Unterschied von Gegenständen ermöglichen, Medien, in denen die verschiedenen Gegenstände sind, und nun fragen wir: in welchem Medium sind verschiedene und einander gleiche Gegenstände überhaupt möglich? Die Antwort ist einfach. Das rein logische Medium gab nur die Unterscheidung des Einen vom Andern. Es muß deshalb ein rein heterogenes Medium heißen. Die Medien dagegen, in denen es, wie in Raum und Zeit, einander gleiche Gegenstände gibt, kennen zwar auch das Eine und das Andere, nämlich die eine und die andere Stelle, und sind insofern ebenfalls heterogen. Aber auf das Eine und das Andere sind ihre Stellen nicht beschränkt, und daher darf man bei ihnen erst im eigentlichen Sinne von Stellen reden, an denen Gegenstände sich befinden. Daß hier derselbe Gegenstand an verschiedenen Stellen sein kann, oder daß es verschiedene Stellen von der Art gibt, daß der Gegenstand an jeder von ihnen seinem Gehalt nach nicht verschieden ist, läßt sich dann auch so ausdrücken, daß man Raum und Zeit homogene Medien nennt, und die nicht weiter zu definierende, sondern nur durch Hinweis auf Raum und Zeit verständlich zu machende »Homogeneität« des Mediums ist es, worauf es uns allein ankommt. In ihr haben wir einen allgemeinen, von den Besonderheiten des Raumes und der Zeit unabhängigen Ausdruck wenigstens für eines der alogischen Momente in der Zahl gewonnen. Die Eins ist, was sie auch sonst noch sein mag, nicht der an einer Stelle von Raum oder Zeit, sondern nur der an einer Stelle des homogenen Mediums befindliche eine, d. h. identische Gegenstand überhaupt, und sie kann deshalb dem an einer andern Stelle dieses Mediums befindlichen anderen, sonst aber nicht verschiedenen Gegenstande gleichgesetzt werden.

Daß es einander gleiche Gegenstände nur in einem homogenen Medium gibt, ist nun freilich eine sehr einfache und vielleicht allzu selbstverständlich erscheinende Einsicht, die, wie wir sogleich sehen werden, überdies für sich allein zum Verständnis der Zahlen noch nicht ausreicht. Aber ganz wertlos ist sie darum doch nicht. Der prinzipielle Unterschied zwischen der logischen und der nicht mehr rein logischen Sphäre muß auch in positiver Hinsicht durch sie klar werden, und deswegen haben wir den Ausdruck Medium schon in der rein logischen Sphäre gebraucht, wo er nur das Andere des Gegenstandes überhaupt bezeichnet. Vor allem ist dabei dies wichtig. Sind wir vom rein logischen, nur heterogenen zum mehr als logischen, homogenen Medium gekommen, so können wir nicht nur von dem einen und dem andern, ihm gleichen Gegenstand, sondern auch von noch einem Gegenstande sprechen, der, wie sich das bei Raum und Zeit von

Digitized by Google

selbst versteht, an noch einer Stelle des homogenen Mediums ist. Ja, wir können immer von Neuem Gegenstände an immer neuen Stellen des homogenen Mediums gewinnen. Damit überschreiten wir endlich den engen Bezirk der Alternative, in den wir gebannt waren, solange wir uns im rein Logischen bewegten. Wir drehen uns nicht mehr im Kreise. Ein weites Feld hat sich mit dem homogenen Medium und seinen Stellen vor uns aufgetan, und wenn es auch gewiß noch nicht schöne grüne Weide ist, ja die Weide der Realität oder auch nur des Raumes und der Zeit nicht sein darf, so sehen wir auf dieser dürren Heide doch wenigstens die Möglichkeit des Vorwärtsschreitens. Wir nähern uns damit — das ist der für die Zahl entscheidende Schritt — der Reihe.

Freilich eine »Reihe« im eigentlichen Sinne und einen wahrhaften Fortschritt haben wir noch immer nicht, ja gerade das ist jetzt mit allem Nachdruck hervorzuheben, damit der Begriff des homogenen Mediums ganz unzweideutig wird. Solange wir allein bei ihm bleiben, sind nämlich die an seinen Stellen befindlichen identischen Gegenstände überhaupt noch ohne »Ordnung«. Jeder Gegenstand kann seine Stelle mit jedem andern vertauschen, da ja das Medium, von der Verschiedenheit der Stellen abgesehen, absolut homogen und an jeder Stelle derselbe Gegenstand ist. Darauf beruht gerade die Bedeutung dieses Mediums und zugleich sein Unterschied von Raum und Zeit, die schon mehr als das geben. Es fehlt hier noch der Wegweiser, der eine bestimmte Richtung und damit einen Fortschritt bezeichnet. Es gibt nur: einen Gegenstand und noch einen Gegenstand und noch einen Gegenstand usw. Sonst läßt sich nichts sagen. Die Gegenstände bilden ein regelloses, verwirrendes »Gewühl« gerade wegen ihrer absoluten Gleichheit. Besonders dürfen wir noch nichts von dem in sie hineinlegen, was wir denken, wenn wir die Bezeichnungen für sie nacheinander aussprechen oder nebeneinander gedruckt sehen, oder sie etwa durch eine Vielheit von Punkten auf einer Fläche symbolisieren. Solche zeitlichen und räumlichen Bestandteile enthalten schon viel zu spezielle Voraussetzungen für dieses erste alogische Element. Nur eine »Fülle« oder »Menge« von einander gleichen Gegenständen überhaupt haben wir. Von dem, was zu einer Reihe wie $1+1+1$ oder gar Eins, Zwei, Drei usw. gehört, sind wir noch weit entfernt.

Ja, es fehlt noch mehr als dies. Die gewonnene Menge von Gegenständen im homogenen Medium enthält überhaupt noch keine Zahl, denn sie ist noch keine Mehrzahl, und deshalb dürfen wir auch noch nicht von Einzahl reden, da ja Einzahl und Mehrzahl sich gegenseitig fordern, wie das Eine und das Andere. Entscheidend

Digitized by Google

dafür ist, daß man diese Gegenstände noch immer nur rein logisch durch »und« in eine Beziehung zu einander bringen kann, d. h. so, daß sie dabei ebenso getrennt wie verbunden bleiben. Es läßt sich kein + zwischen sie setzen, so daß mehrere von ihnen zusammen einer Mehrzahl gleich sind. Ein Satz wie 1 + 1 = 2 ist nach wie vor unverständlich. Er stellt uns immer noch vor eine Frage. Der Gegenstand 1 + 1 zeigt Einzahlen zwar durch plus verbunden, aber auch getrennt. Das plus ist also Relation zwischen mehreren Gegenständen. In der 2 dagegen ist die Trennung aufgehoben, die Relation und die Verschiedenheit sind verschwunden, und wir haben nur noch einen einheitlichen Gegenstand. Dennoch soll der Gegenstand 1 + 1 dem Gegenstand 2 gleich sein. Wie ist das möglich? Wo ist das Identische in diesem Verschiedenen, das wir zur Gleichung brauchen? Zur Lösung dieses Problems haben wir außer dem homogenen Medium noch einen neuen alogischen Faktor heranzuziehen, der zunächst die Verbindung durch +, ferner die Verschmelzung mehrerer, durch + noch getrennter Gegenstände zu einem Gegenstand und damit endlich die Gleichung dieses einen neuen Gegenstandes mit der Mehrheit getrennter Gegenstände verständlich macht. Ist dieser neue alogische Faktor gefunden, so werden wir sehen, daß er außerdem auch den Begriff der Ungleichheit von Zahlen bestimmt und endlich eine geordnete Reihe entstehen läßt.

Um weiter zu kommen, besinnen wir uns darauf, daß jede Mehrzahl nicht nur auf ein »Was« überhaupt, sondern auch auf ein »Wieviel« antwortet, und daß dasselbe von der Eins gilt. Mit Zahlen, die kein Wieviel bestimmen, läßt sich nicht rechnen. Jede ganze Zahl ist also mit einem Soviel notwendig verknüpft, und zwar so, daß sie es immer als eine Einheit angibt, sowohl wenn sie Einzahl als wenn sie Mehrzahl ist. Bleiben wir zunächst bei der Eins, so ist ihr Soviel offenbar etwas anderes als das eine, d. h. nur identische Etwas, oder: es steckt darin mehr als die auf einen Inhalt überhaupt angewendete Form des Einen oder der Identität. Das Soviel bezeichnet schon einen Inhalt des Inhalts. Ist dies klar, so verstehen wir, was 1 + 1 = 2 heißt. Die eine Eins ist ein Soviel, und die andere Eins ist ebenfalls ein Soviel an anderer Stelle. Verknüpft man beide durch plus, so heißt das: sie sollen zu einer neuen Einheit verschmelzen, die ebenfalls ein Soviel bestimmt. Das wäre, so lange wir nur ein Etwas und noch ein Etwas an einer anderen Stelle haben, ganz unmöglich. Faßt man dagegen jede Zahl als ein Soviel, so wird nicht nur verständlich, daß aus einer Zahl und einer andern Zahl eine neue Zahl entsteht, also was Addition ist, sondern es ist auch klar, warum man diese Mehrzahl dem Gegenstand 1 + 1 gleichsetzen kann. Es braucht nämlich die Mehr-

Digitized by Google

zahl nur ebenso auf ein Wieviel zu antworten wie die beiden durch plus noch getrennten Gegenstände, oder: 1 + 1 und 2 müssen das Wieviel auf beiden Seiten als dasselbe Soviel bestimmen. Dann ist die Gleichung mit Rücksicht auf das Wieviel möglich. Aber zugleich auch nur dann, denn eine Gleichung kommt ja allein durch das Zusammen von Identität und Verschiedenheit zustande. Die eine Eins ist somit ein Soviel, die andere ist dasselbe Soviel an anderer Stelle, und beide zusammen addiert bestimmen dasselbe Soviel, wie die Zwei als Einheit der Mehrzahl. Nur so ist es möglich, daß Gegenstände, die nicht nur an verschiedenen Stellen des homogenen Mediums sind, sondern außerdem nicht einmal unter denselben Begriff fallen, wie 1 + 1 und 2, dennoch einander gleichen. Schon früher sahen wir, um es noch anders zu sagen, daß eine jede solche Gleichung in doppelter Weise »synthetisch« ist. Jetzt verstehen wir, welche alogischen Faktoren dieser doppelten Synthese entsprechen. Zur Gleichung überhaupt gehört das homogene Medium. Zur Gleichung, die auf der einen Seite mehrere durch plus verbundene Einzahlen, auf der andern Seite eine Mehrzahl enthält, gehört das auf beiden Seiten vorhandene Soviel, das das Wieviel als dasselbe bestimmt. Damit ist die absolute Gleichheit des Verschiedenen gegeben, ohne die man nicht rechnen kann.

Was ein »Soviel« im Unterschied vom »Etwas überhaupt« bedeutet, ist nicht weiter zu definieren. Wir können nur noch durch andere Worte das, was wir meinen, deutlicher zu machen versuchen. Zu diesem Zweck läßt sich von dem neuen alogischen Faktor auch sagen, daß er das ist, wodurch ein Quantum sich vom rein logischen Gegenstande überhaupt unterscheidet. Die Zahl ist danach ein Gegenstand oder ein Etwas, das quantitativen Charakter tragen muß, oder ein quantitativer Inhalt überhaupt in der Form der Identität. Dadurch ist zunächst die Einzahl nicht nur durch ihre Stelle im homogenen Medium, sondern auch ihrem Gehalt nach vom identischen Etwas überhaupt unterschieden, das nur einen »Inhalt überhaupt«, keinen »Inhalt des Inhalts« hat, und ebenso ist jetzt die Mehrzahl als quantitative Einheit oder Verschmelzung von mehreren Einzahlen, denen sie gleichgesetzt werden kann, bestimmt. Was »Quantum« bedeutet, ist wohl jedem sofort klar, wenn er an zeitliche und räumliche Gebilde denkt. Jede Zeitstrecke und jede Linie ist quantitativ. Eine Sekunde und eine andere Sekunde, ein Meter und noch ein Meter können daher miteinander zu einem Gegenstande verschmelzen, zu einer neuen Zeitstrecke oder einer neuen Linie, und dieser neue einheitliche Gegenstand enthält dann trotzdem dasselbe Quantum wie die beiden getrennten Gegenstände zusammen. Aber schon des-

Digitized by Google

halb, weil räumliche und zeitliche Gebilde untereinander noch verschieden sind, müssen wir hier wieder von ihren Besonderheiten und vollends von Sekunde und Meter absehen, um nicht zuviel alogische Faktoren in die Zahl aufzunehmen. Zahlen sind von räumlichen und zeitlichen Bestimmungen frei. Wie früher nur das homogene Medium überhaupt notwendig war, so handelt es sich auch hier nicht um eine räumliche oder um eine zeitliche Quantität, sondern nur um die »reine« Quantität überhaupt, die im Gegenstande, den wir Zahl nennen, den logischen Ort des Inhalts »erfüllt« und ihn dadurch zu einem besonderen, addierbaren Gegenstande macht.

Freilich, man kann die Quantität ebenso wie die Gleichheit auch eine logische Form nennen. Aber das ist wieder kein Einwand gegen den alogischen Charakter der quantitativen Bestimmung in jeder Zahl. Denn auch hier gilt es, daß, selbst wenn Quantität Form ist, es trotzdem keine quantitativ bestimmten Gegenstände, oder, wie wir kurz sagen, keine Quanten gibt, die rein logisch wären. Die Form der Quantität ist ebensowenig ein quantitativ bestimmter Gegenstand, wie die Form Sein ein seiender, die Form Realität ein realer oder die Form Kausalität schon ein kausal bestimmter Gegenstand ist. Daß Zahlen Quanten sein müssen, will also sagen, daß sie nicht nur aus Form überhaupt und Inhalt überhaupt bestehende Gegenstände überhaupt an verschiedenen Stellen des homogenen Mediums, sondern solche Gegenstände sind, deren Inhalt die Besonderheit hat, quantitativ, und das heißt notwendig mehr als Inhalt überhaupt zu sein. Deshalb ist die Zahl, auch abgesehen von der Stelle im mehr als logischen Medium, kein rein logischer Gegenstand.

Mit der üblichen Gegenüberstellung von Quantität und Qualität hat dies alles selbstverständlich nichts zu tun. Auch das Quantum hat Qualität, Beschaffenheit und antwortet auf ein »Was«. Aber die Qualität überhaupt, das »Was« des rein logischen Gegenstandes genügt nicht zur inhaltlichen Bestimmung der Gegenstände, die wir Zahlen nennen. Sie müssen schon eine besondere Qualität haben, die es gestattet, sie zu addieren und zur Einheit zu verschmelzen, und trotzdem diese Einheit den getrennten Zahlen gleichzusetzen. Die Qualität, die das möglich macht, nennen wir, ohne sie, wie alles Besondere, definieren zu können, Quantität. Wer nicht »erlebt« hat, was ein Quantum ist, wird daher die Verschmelzung des einen und des andern Quantums zu einem neuen, einheitlichen Quantum nie verstehen, so wenig wie jemand mit dem Worte Farbe eine Bedeutung verbindet, der Farbe nicht aus der »Erfahrung« kennt. Insofern trägt die Zahl einen »empiristischen« Faktor in sich, wenn man dies vieldeutige Wort überhaupt gebrauchen will. Hier soll es nur



Digitized by Google

den Rationalismus abwehren. Um einen Gegner zu bekämpfen, muß man sich mit ihm auf denselben Boden stellen. Man könnte auch von einem »irrationalistischen« Element sprechen, wäre die Zahl nicht in anderer Hinsicht eminent »rational«, wie alle »idealen« Gegenstände der Mathematik, die »irrationalen« Zahlen nicht ausgenommen. Trotz des »empiristischen« oder »irrationalistischen« Faktors ist die Zahl also garnicht der Begriff einer empirischen Wirklichkeit. Nur auf das Quantum überhaupt, die quantitative Inhaltlichkeit als ein alogisches Element kommt es an, und sie soll lediglich den Sinn des Satzes $1+1=2$ verständlich machen. Er ist in dem Sinne wahr, daß wir sagen: die eine Eins ist nicht nur der eine Gegenstand überhaupt, sondern das eine Quantum, die andere Eins ist nicht nur der andere Gegenstand, sondern das an einer andern Stelle des homogenen Mediums befindliche, ihm gleiche andere Quantum, und deshalb ist die Einheit dieser beiden Gegenstände das neue Quantum, das wir Zwei nennen. Ganz allgemein ist hiernach die Mehrzahl der quantitativ bestimmte eine, identische Gegenstand zu nennen, der mehreren quantitativ bestimmten identischen Gegenständen gleicht, und der jedesmal durch Addition entsteht, wenn mehrere Gegenstände wegen ihres quantitativen Inhaltes zur Einheit eines neuen Quantums miteinander verschmelzen.

Ist so der Begriff der Gleichheit von Zahlen durch die Quantität charakterisiert, so läßt sich weiter damit auch ihr Korrelatbegriff, die mathematische Ungleichheit, klarstellen. Das ist wichtig, denn damit wird dieser Begriff ebenso von dem der rein logischen Verschiedenheit getrennt, wie die Gleichheit von der Identität. Ganze Zahlen sind ungleich heißt: die eine ist größer oder kleiner als die andere. Das aber kann, solange jede räumliche oder zeitliche »Anschauung« fehlt, nur bedeuten: die eine ist mehr oder weniger quantitativen Einheiten oder Einzahlen gleich als die andere. Ein anderes Verhältnis zwischen ungleichen Zahlen gibt es nicht. Schon daraus ersieht man, daß Ungleichheit von Zahlen niemals bloß logische Verschiedenheit ist. Wären 2 und 3 voneinander nur verschieden, ohne nähere Bestimmung ihrer Verschiedenheit, so könnte man sie als Zahlen überhaupt nicht miteinander vergleichen und daher auch nicht im mathematischen Sinne ungleich nennen, d. h. wüßten wir nicht, daß jedes der Quanten, aus denen der der 3 gleiche Gegenstand $1+1+1$ besteht, jedem der Quanten gleich ist, aus denen der der 2 gleiche Gegenstand $1+1$ besteht, so wüßten wir auch nicht, ob die 3 größer ist als die 2, oder umgekehrt. Ja »größer« oder »kleiner« wären, solange die unmittelbare »Anschauung« fehlt, nichtssagende Worte geworden. Dadurch wird von neuem der mehr als rein

Digitized by Google

logische Charakter der ganzen Zahlen beleuchtet. Ihre Ungleichheit hat ebenso wie ihre Gleichheit eine besondere, d. h. nicht auf Gegenstände überhaupt, sondern nur auf schon quantitativ bestimmte Gegenstände anwendbare Bedeutung, oder sie muß quantitative Ungleichheit sein.

Schließlich eröffnet sich von hier aus auch der Blick auf eine Ordnung der Zahlen, die besteht, ohne daß das zeitliche Nacheinander oder das räumliche Nebeneinander ordnend hinzuzutreten braucht, und damit kommen wir zu der Reihe, die wir nicht nur in der rein logischen Sphäre des Einen und des Andern, sondern auch in der Menge von Stellen im homogenen Medium vergeblich suchten. Die Zahlenreihe nämlich ist quantitativ geordnet durch die quantitative Ungleichheit ihrer Glieder. Sie beginnt mit der Eins als dem kleinsten Quantum, das es bei ganzen Zahlen gibt. Die Einheit dieses einen und eines andern, ihm gleichen Quantums, d. h. die mehr als rein logische, dem Gegenstand $1+1$ gleiche Einheit der quantitativen Verschmelzung, ist dann die kleinste Mehrzahl oder die Zwei, und diese folgt in der Reihe notwendig unmittelbar auf die Eins als das ihr am nächsten stehende, d. h. nächstkleinste Glied. Die unvermeidlichen Ausdrücke »folgen« und »nächste« haben in diesem Zusammenhange selbstverständlich nicht die eigentliche Bedeutung des zeitlichen Nacheinander oder des räumlichen Benachbartseins, aber auch nicht nur den logischen Sinn, sondern es muß hier noch eine dritte Art des »Folgens« konstatiert werden. Nur daran dürfen wir denken, daß in der Reihe der ganzen Zahlen keine von der Eins verschiedene Zahl kleiner als die Zwei sein kann, oder daß die Zwei von allen ganzen Zahlen, die größer als die Eins sind, die kleinste sein muß. Dies quantitative Verhältnis, in dem 1 und 2 zu einander stehen, genügt zu ihrer Ordnung, ja, wir haben darin bereits das allgemeine Prinzip, das alle ganzen Zahlen zu einer Reihe ordnet. Machen wir von der Zwei denselben Schritt noch einmal, den wir von der Eins zur Zwei getan haben, so ist damit die Drei erreicht als die nächstkleinste Zahl. Sie muß daher auf die Zwei in demselben Sinne unmittelbar »folgen«, wie diese auf die Eins folgt, oder sie muß das »nächste« Glied der Reihe sein. Dieser Schritt läßt sich im homogenen Medium beliebig oft wiederholen, so daß immer eine neue, von allen vorangehenden Zahlen quantitativ verschiedene und auf die bis dahin letzte unmittelbar folgende Zahl erreicht wird, und damit kommen wir zu einer genau geordneten und trotzdem unzeitlichen und unräumlichen Reihenfolge, wie sie für wirkliche Gegenstände nur im Raum oder in der Zeit besteht.

Daß jede der neu hinzutretenden Mehrzahlen von der vorangehen-



Digitized by Google

den andern durch dasselbe Quantum, also absolut eindeutig verschieden ist, und daß somit keine dieser Zahlen der andern gleicht, läßt sich dann auch so ausdrücken: Die Zwei ist um Eins größer als die Eins, die Drei um Eins größer als die Zwei usw. Die quantitative Ungleichheit kann ebenso durch größer wie durch kleiner bezeichnet werden. Jedenfalls bedarf es jetzt keines Beweises mehr, daß keine dieser beliebig vielen Zahlen sich mit der andern verwechselen oder vertauschen läßt, und darauf kommt es bei einer wohl geordneten Reihe vor allem an. Es ist also durch die quantitative Ungleichheit nicht nur die Alternative, sondern auch das »Gewühl« der Menge überwunden, bei dem wir stehen bleiben mußten, solange wir nur Gegenstände überhaupt im homogenen Medium hatten. Ohne Raum oder Zeit heranzuziehen, besitzen wir nun den Wegweiser und die Richtung für den Fortschritt. Die Zahlenreihe Eins, Zwei, Drei usw. ist auf Grund des homogenen Mediums und der quantitativen Ungleichheit, aber zugleich auch *nur* auf Grund dieser beiden alogischen Elemente vorhanden.

Von Wichtigkeit ist sodann noch besonders folgendes. Die so gewonnene Ordnung und Unvertauschbarheit überträgt sich auch auf die Stellen, an denen sich die ungleichen Zahlen im homogenen Medium befinden, jene Stellen, die wegen der absoluten Homogeneität vorher noch keine Ordnung zeigen konnten. Jetzt endlich darf, was früher keinen Sinn gab, die Stelle, an der die Eins steht, *nach ihr* die »erste« Stelle genannt und dadurch von allen andern Stellen, an denen andere Zahlen sind, unterschieden werden, falls man es nicht vorzieht, schon *die* Stelle als die erste zu bezeichnen, an der noch kein Quantum ist, d. h. an der *die* Zahl sein würde, die um ebenso viel kleiner als die Eins ist, wie diese kleiner ist als die Zwei, und die daher der Eins vorangehen müßte, wie diese vor der Zwei steht. Auch diese Ordnung hat aber natürlich nur Sinn, nachdem die Zahlenreihe bereits da ist. Doch gehen wir auf das Problem der Null, auf das wir damit stoßen, und auf die Frage, ob die Null eine Zahl, wie die Eins, oder nur eine Zahlstelle ist, nicht ein. Bleiben wir dabei, daß die Stelle der Eins die erste ist, so ist die Stelle, an der die Zwei steht, die zweite usw. Wir wollen nur zeigen, wie auch Stellen im homogenen Medium ohne Raum oder Zeit eine Reihe bilden können, sobald die Ordnung der Zahlen feststeht, und besonders ist darauf zu achten, daß die Zahlen es sind, von denen die Ordnung dieser Stellen abhängt, nicht etwa umgekehrt die Stellen erst die Zahlen ordnen. Die Stellen für sich allein sind eine ungeordnete Menge. Nur wenn die Zahlen schon da sind, gibt es daher auch jene Reihe von Stellen, die man durch

Digitized by Google

Striche oder Punkte auf dem Papier oder durch aufeinander folgende Töne symbolisiert, und von der man bei einer angeblich rein logischen Bestimmung der Zahl ausgehen zu dürfen meint, um aus ihr die Zahlenreihe abzuleiten. Ja, sogar jetzt noch muß man sich hüten, in die Reihe von Stellen, an denen die verschiedenen Zahlen sind, zu viel hineinzudeuten. Symbole wie Striche, die nebeneinander stehen, oder Töne, die aufeinander folgen, enthalten wegen ihres räumlichen und zeitlichen Charakters erstens alles, was die Zahlenreihe enthält, besonders wenn sie durch quantitativ gleiche Raum- oder Zeitstrecken voneinander getrennt sind, außerdem aber immer schon mehr als die nur durch die Zahlen geordnete Reihe der Stellen im homogenen Medium, und darauf ist um so sorgfältiger zu achten, als das Nebeneinander im Raum und das Nacheinander in der Zeit schon für sich eine Ordnung darstellt, die logisch genau zu analysieren, hier zu weit führen würde. Um den Unterschied zwischen einer zeitlichen Reihe von Stellen und unserer allein durch die quantitativ verschiedenen Gegenstände geordneten Reihe wenigstens anzudeuten, mag ein Hinweis auf die »Einsinnigkeit« der Zeit genügen. Diese ist deshalb von Wichtigkeit, weil eine Reihe wie erstens, zweitens, drittens sehr wohl auch mit Rücksicht auf die Zeit gebildet sein kann, also ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Reihe der quantitativ ungleichen Zahlen. Sie enthält dann aber nicht etwa weniger, sondern mehr an alogischen Elementen als die erörterte Reihe von Stellen, und sie kann insofern nicht als Einwand gegen unsere Auffassung der Zahlenreihe gelten. Wir wollten ja nur das Minimum an Alogischem in den Zahlen zum Bewußtsein bringen.

Hauptsächlich kommt es jedoch in diesem Zusammenhang auf die Auseinanderhaltung von Zahl und Stelle überhaupt an. Die Verwechslung der beiden ist ebenso bedenklich wie die Verwechslung der Zahl mit ihrem Begriff. Für diesen trifft manches zu, was von der Zahl selbst nicht gilt. So hat man gesagt, jede Zahl sei nur einmal da, es gebe nur eine Eins, nur eine Zwei usw., und daraus würde dann folgen, daß die Reihe der Zahlen ebenfalls einzig sein muß. Das darf man jedoch nicht behaupten. Es gibt beliebig viele Eins, beliebig viele Zwei usw., die alle als Exemplare unter die Begriffe der Eins, der Zwei usw. fallen, wenn es auch selbstverständlich nur je einen Begriff der Eins, der Zwei usw. geben kann, und ferner die Exemplare keine Wirklichkeiten sind. Genauer: auf den Begriff der Eins läßt sich weder die Einzahl noch die Mehrzahl anwenden. Er ist nur mit sich selbst identisch. Gäbe es dagegen nur »eine« Eins, oder noch besser ausgedrückt, nur die mit sich selbst identische

Digitized by Google

Eins, so hätte der Satz 1 = 1 keinen Sinn, und ebenso wäre es unmöglich, die eine Eins zur andern zu addieren und noch eine Eins und noch eine Eins hinzuzufügen, denn eine andere Eins wäre dann ja garnicht vorhanden. Also kann der Begriff der Zahl nicht mit der Zahl selbst zusammenfallen. Und ebenso notwendig ist es, die Zahlstelle sowohl vom Begriff der Zahl als von der Zahl selbst zu unterscheiden. Es sind hier somit drei Gebilde, die man trennen muß. Nur mit den Zahlen selbst kann man rechnen. Mit den Zahlstellen geht das ebensowenig wie mit den Zahlbegriffen. Die erste und die zweite Stelle kann man nicht so addieren, daß sie zusammen irgend einer Stelle gleichen, sondern man kann nur sagen, daß eine Stelle und noch eine Stelle zusammen soviel wie zwei Stellen sind. Auch daß die zweite Stelle größer als die erste, die dritte größer als die zweite ist, gibt keinen Sinn. Die Zahl darf daher niemals als bloßes Stellenzeichen definiert werden, jedenfalls die Zahl nicht, mit der man rechnen kann. Eine ausgeführte Theorie der Zahl würde diese Unterschiede sorgfältig zu berücksichtigen haben. Hier ist nur zu zeigen, daß die Zahl etwas anders ist, als ihr Begriff und als die Stelle des homogenen Mediums, an der sie sich befindet, und die durch sie geordnet wird. Das muß jetzt ebenso klar sein, wie daß es ohne quantitativ voneinander verschiedene Zahlen im rein homogenen, d. h. nicht zeitlichen und nicht räumlichen Medium überhaupt keine Ordnung gibt. Ob man auch Stellen, an denen Zahlen sind, selbst Zahlen nennen kann, fragen wir nicht, denn nur von Zahlen mit denen man rechnen kann, wollten wir hier handeln. Dies ist noch einmal mit Nachdruck hervorzuheben, damit man nicht etwa aus solchen »Zahlen«, die nur durch Zahlen oder eventuell auch durch Raum oder Zeit geordnete Stellen sind, Einwände gegen die hier entwickelten Gedanken herleitet. Allein die Gleichung und die Addition galt es zu verstehen, und zwar so, daß Raum oder Zeit hierfür noch nicht in Betracht kamen.

Ueber die beiden alogischen Elemente der Stelle in einem homogenen Medium und der quantitativen Bestimmtheit der Zahlen, die dazu unentbehrlich waren, gehen wir im Uebrigen nicht hinaus. Wie Arithmetik von ganzen Zahlen möglich ist, muß im Prinzip wenigstens klar sein. Nur einem Einwand ist noch zu begegnen, damit der Begriff des Quantums ganz unzweideutig wird. Man kann meinen, daß wenn wir allein das Quantum hätten, damit auch schon die Mannigfaltigkeit der Stellen in einem homogenen Medium gegeben sei. Das ist jedoch nur dann richtig, wenn das Wort Quantum in einer zu engen, besonders für die Zahl Eins nicht mehr zutreffenden Bedeutung gebraucht wird. Wir verstehen unter Quantum, wenn wir von dem

Digitized by Google

Soviel sprechen, das die Eins bestimmt, etwas, das auch einfach sein kann, wobei »einfach« natürlich noch nicht die Bedeutung der Einzahl hat, sondern nur den Unterschied von mannigfach meint. Daß wir mit dem einfachen Quantum zu einem problematischen Begriff kommen, liegt auf der Hand. Aber wir können dies Problem nicht in Angriff nehmen, wenn wir bei den ganzen Zahlen bleiben wollen. Die Eins ist als die kleinste ganze Zahl das kleinste Quantum, das es in der Reihe der ganzen Zahlen gibt. So ist der Begriff des kleinsten Quantums mit der Reihe der ganzen Zahlen notwendig verknüpft, und darin haben wir wieder das einfache Quantum. Sollte man sich weigern, unter Quantum etwas Einfaches zu verstehen, so kommt doch jedenfalls bei der Eins die Mannigfaltigkeit des Quantums nicht in Betracht. Man kann freilich sagen, die Eins lasse sich »brechen« und erweise schon damit ihre quantitative Mannigfaltigkeit. Sie könne $^1/_2 + {}^1/_2$ oder $^1/_3 + {}^1/_3 + {}^1/_3$ gleichgesetzt werden. Doch abgesehen davon, daß wir damit das Gebiet der ganzen Zahlen überschreiten und vielleicht nicht mehr von demselben Gegenstande reden, den wir bisher als Eins behandelt haben, schiebt diese Ueberlegung das Problem des einfachen Quantums nur zurück. Auch in den Brüchen kommt die Einzahl wieder vor und wird als etwas quantitativ Einfaches behandelt. Denkt man sich, um dem zu entgehen, die Zerlegung beliebig weit oder gar »bis ans Ende« fortgesetzt, so stößt man vollends auf mathematische Gegenstände, die außerhalb unseres Themas liegen. Der Begriff des quantitativen Kontinuums käme in Betracht. Wir bleiben daher — man kann sagen willkürlich — bei den diskreten ganzen Zahlen stehen und müssen dann die Einzahl oder die kleinste ganze Zahl als das identische und einfache Quantum überhaupt im Unterschiede von der Mehrzahl als dem mannigfachen Quantum bestimmen. Für die Eins in dem Satze $1 + 1 = 2$ trifft das jedenfalls zu. Halten wir aber an diesem Begriff der Eins fest, dann reicht das Quantum allein als alogischer Faktor für die Zahl nicht aus. Die Eins wäre dann lediglich das mit sich selbst identische einfache Quantum überhaupt, und ohne eine andere Stelle im homogenen Medium gäbe es kein anderes ihm gleiches Quantum, also auch keine andere Eins und vollends keine Zwei oder irgend eine Mehrzahl. Deshalb brauchen wir, wenn Quantum nicht schon soviel wie quantitative Mannigfaltigkeit heißen soll, für jede ganze Zahl außer dem Quantum als alogischen Faktor noch die Stelle im homogenen Medium.

Das mag hier genügen, wo nur die Richtung zu zeigen war, in der die alogischen Faktoren zu suchen sind, welche Einzahl und Mehrzahl positiv von dem Einen und dem Andern und der rein logischen Einheit des Mannigfaltigen unterscheiden. Bedenken kann

Digitized by Google

freilich die Voraussetzung erregen, daß die Einzahl von der Mehrzahl ebenso abhängig sei, wie das Eine vom Andern. Wir sprechen doch auch von einem »Einzigen« als von einem Gegenstande, zu dessen Wesen es gehört, nur einmal zu sein, und dabei meinen wir nicht nur rein logische Gegenstände, die weder einmal noch zweimal vorhanden sind, sondern wir sagen z. B. von dem Ganzen der Realität, daß es notwendig einzig sei. Auch an »das Eine« Plotins kann man denken oder an jeden «Monismus«, der, wie es scheint, die Einzahl in der Weise, daß sie die Mehrzahl ausschließt, zum Weltprinzip erheben will. Wie ist diese Einheit der Einzigkeit mit der Zusammengehörigkeit von Einzahl und Mehrzahl zu vereinigen? Darf es eine numerische Einheit geben, die jede andere numerische Einheit ausschließt, wie das All-Eine?

Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit gibt es, um auch dies wenigstens anzudeuten, verschiedene Wege. Vielleicht läßt sich zeigen, daß jeder Monismus, der die Eins zum Weltprinzip macht, eine unhaltbare, ja ganz unausgedachte Metaphysik ist, und daß es deshalb eine absolute Eins nicht geben kann. So wie wir schon mit dem Einen und dem Andern die Logik anfangen, so würde das letzte Wort der Philosophie sich mindestens auf eine Zweiheit beziehen müssen. Der Dualismus oder der Pluralismus enthielte dann die Wahrheit. Das Ganze wäre nicht das absolut Eine, sondern hätte nur relative Bedeutung, d. h. es wäre immer wieder Teil eines Ganzen, und wir kämen niemals zu einer ihrem Wesen nach einzigen Realität oder zu dem nur einmal Vorhandenen Gegenstand. Damit würde der Begriff des Einzigen als des nur einmal Vorhandenen überhaupt relativ und böte keine weiteren Schwierigkeiten für den Gedanken der notwendigen Zusammengehörigkeit von Einzahl und Mehrzahl.

Doch es ist noch eine andere Ueberlegung möglich, die den Begriff des absolut Einzigen, trotz der notwendigen Zusammengehörigkeit von Einzahl und Mehrzahl, zu retten sucht. Man kann fragen: bedeutet wirklich das Wort einzig dasselbe wie nur einmal vorhanden, also eine Zahl? Oder haben wir hier nicht vielmehr noch einen Einheitsbegriff, der von dem der Eins ebenso unterschieden werden muß, wie diese vom Einen, Identischen und der logischen Einheit des Mannigfaltigen? Dann könnte man sagen, das All-Eine gäbe es wohl, aber der Versuch, die Zahl Eins darauf anzuwenden, habe wie bei den logischen Formen nur in sofern einen Sinn, als er die Abwehr der Mehrzahl meint, müsse im übrigen jedoch scheitern, denn mit der Mehrzahl sei zugleich auch die Einzahl des »Einen« zu negieren. Dann würde die Monas des Monismus nur die Sphäre des Absoluten im Sinne der Gegensatzlosigkeit bezeichnen, die sich unter-

Digitized by Google

scheidet von der Welt der Gegensätze, in der wir uns bewegen, sobald wir nicht nur tautologisch, sondern auch heterologisch denken. Alle jene durch »und« verbundenen und getrennten Paare, wie Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Wahrheit und Falschheit, Position und Negation, Ursache und Effekt, Geist und Natur, Gott und Welt fänden in dieser neuen Einheit ihre Versöhnung und Vereinigung. Mit der Einheit der Einzahl oder der numerischen Einheit aber hätte dann die Einheit des Monismus auch nicht das Geringste zu tun. Sie wäre die Identität der Unterschiede, die coincidentia oppositorum.

Die Aufstellung eines solchen vierten Einheitsbegriffs und seine Abgrenzung gegen die Einzahl scheint in der Tat angenommen werden zu müssen, besonders wenn Zahlen stets ein Wieviel bestimmen, also Quanten sind. Das absolute Ganze läßt sich niemals als Quantum, also auch nicht als Einzahl verstehen. Das Einzige oder All-Eine hat ferner keine Stelle, an der es sich befindet, und es gibt ebensowenig etwas, dem es gleichgesetzt werden könnte. Es fehlen ihm also gerade die Elemente, die wir als unentbehrlich für den Begriff der Einzahl erkannt haben. Dem Monismus dürfte man danach auch nicht mehr den Dualismus gegenüberstellen, denn nicht die Zweiheit, sondern der Gegensatz des Einen und des Andern oder der Heteronismus allein wäre es, den der Monismus überwinden will. Unter dieser Voraussetzung würde erst das Problem des Monismus klar, von dem die meisten »Monisten« unserer Tage sich nichts träumen lassen. Als reine Identitätsphilosophie hätte der Monismus die Aufgabe, in einem philosophischen System das ewig Andere aus der Welt zu schaffen, jenes Andere, auf dem, wie wir gesehen haben, alles gegenständliche Denken überhaupt, also auch alle Wissenschaft beruht.

Ob diese Aufgabe einer monistischen Philosophie mit Hilfe des heterologischen Denkens lösbar ist, ob die Gegensatzlosigkeit jemals Gegenstand unseres Denkens werden kann oder für uns nicht ewig Aufgabe bleiben muß, und so als Sollen stets zum Erreichten wiederum in Gegensatz tritt, sodaß der Gegensatz dann doch für uns zum »Letzten« würde, über das wir nur hinausstreben, aber nie hinauskommen können, danach fragen wir hier nicht. Wir wollten nur auf noch eine Bedeutung der Silbe »ein« hinweisen, die ebenfalls keine Zahl enthält. Die wichtigsten Einheitsbegriffe, die es im Interesse einer Theorie der Zahl auseinander zu halten gilt, sind damit erschöpft, und wir kehren nun noch einmal zum Anfang zurück, um zu sehen, welche Konsequenzen sich aus unsern Betrachtungen für das Verhältnis von Logik und Mathematik ergeben.

Digitized by Google

## VI. Logik und Mathematik.

Von vorneherein sollte man daran festhalten, daß, falls die Mathematik ein Problem der Logik ist, eine Wissenschaft, die von einer andern Wissenschaft handelt, scharf gegen diese Wissenschaft abgegrenzt werden muß. Gibt es also — und das wird man nicht bestreiten — Logik der Mathematik, dann darf die Logik nicht Mathematik und die Mathematik nicht Logik genannt werden. Das kommt freilich eventuell auf eine Angelegenheit der Terminologie hinaus. Aber auch diese Frage ist im Interesse einer unzweideutigen Problemstellung nicht unwichtig. Selbst wenn die Logik mathematische wie die Mathematik logische Bestandteile in sich trägt, und es eine mathematische Logik gibt, sollte man den Namen Logik nur für logische und nicht für mathematische Untersuchungen verwenden. Selbstverständlich reichen nun die vorangegangenen Ueberlegungen nicht aus, die beiden Wissenschaften so gegeneinander abzugrenzen, daß ein umfassender Begriff der Logik einem umfassenden Begriff der Mathematik gegenüber gestellt wird. Nur mit einem Teil der beiden Disziplinen haben wir es ja zu tun gehabt. Wer bei dem Wort Logik zuerst an die Syllogistik des Aristoteles oder gar an ihre byzantinischen Verschnörkelungen denkt, wie das leider noch vorkommt, wird in diesen Blättern überhaupt nicht viel »Logik« gefunden haben. Vom Beweis, ja von jeder Ueberlegung darüber, wie aus dem Sinn eines oder mehrerer Sätze der Sinn neuer Sätze zu gewinnen ist, und wie weit dabei Logik und Mathematik vielleicht zusammengehen, sehen wir hier völlig ab. Wir beschränken uns auf die Logik der Gegenstände oder auf das, was Worte bedeuten müssen, wenn sie Glieder eines sinnvollen, wahren Satzes sind. Auch danach, wie diese Lehre sich zur gesamten Logik verhält, fragen wir nicht. Nur das interessiert uns also, wie die Logik und wie die Arithmetik der ganzen Zahlen ihre Gegenstände erforschen, und darüber können wir auf Grund der vorangegangenen Ausführungen Folgendes sagen.

Die Logik der Gegenstände hat es mit der Gegenständlichkeit oder der Form der Gegenstände zu tun. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß sie nur nach dem »rein« logischen Gegenstande oder der Einheit von Form und Inhalt überhaupt fragt, denn dann wäre ihr Gebiet nicht groß. Es gibt außerdem eine Fülle verschiedener Formen, und zwar sind das Gebilde in denen, wie bei der Quantität, jedesmal das rein Logische bereits einen alogischen Einschlag hat, oder die Form mit einem inhaltlichen Faktor, der in ihr steht, in eigenartiger Weise verschmolzen ist. Worauf das beruht, und was überhaupt die Anwendung besonderer Formen auf besondere Inhalte bedeutet, kann hier nicht erörtert werden. Jedenfalls gehören auch

Digitized by Google

die nicht mehr »rein« logischen Formen in das Gebiet der logischen Untersuchung. Ja, es werden für die Logik sogar die Gegenstände aller verschiedenen Wissenschaften zum Problem, soweit sie formale Unterschiede zeigen. Trotzdem muß man sagen, daß niemals die einzelnen wissenschaftlichen Gegenstände selbst von der Logik zu erforschen sind. Sie sucht ja nicht die verschiedenen wissenschaftlichen Wahrheiten über sie auf, in denen das Interesse der Spezialforschung ruht und sich erschöpft, sondern sie fragt, auch wenn sie es mit den besonderen Gegenständen zu tun hat, immer nur, durch welche Form und durch welchen Inhalt sie zu Gegenständen werden, und worauf daher die Gegenständlichkeit der betreffenden Einzeldisziplin gegründet ist. So hat es z. B. die Physik mit den physischen, die Psychologie mit den psychischen Gegenständen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu tun. Die Logik untersucht weder die physischen noch die psychischen Gegenstände selbst, sondern nur, was das Physische und das Psychische überhaupt als Gegenstand bedeutet, welche formalen und welche inhaltlichen Faktoren also darin stecken, und wie beide sich zueinander verhalten.

Unter diesem Gesichtspunkt steht die Logik zur Mathematik nicht anders als zu den andern Spezialwissenschaften. Die Arithmetik stellt über die ganzen Zahlen selbst Wahrheiten fest, die inhaltlich bestimmt sind. Die Logik tut das nie, sondern untersucht den Begriff der Zahl überhaupt auf seine logischen und alogischen Bestandteile hin. Auch wenn man die Zahlen selbst nur Begriffe nennen will, bleibt dieser Unterschied doch bestehen, denn dann hat es die Logik mit dem Begriff dieser »Begriffe« zu tun. Sie lehrt, um wieder auf unsere Resultate zurückzukommen, daß Zahlen, mit denen man rechnen kann, quantitativ bestimmte Gegenstände im homogenen Medium sind und sich dadurch sowohl vom rein logischen Gegenstand als auch von den Gegenständen anderer Wissenschaften unterscheiden. Das ist gewiß keine arithmetische Einsicht. Wohl aber gehört der Satz, daß $1 + 1 = 2$ ist, nicht der Logik sondern der Mathematik an. Die Logik setzt ihn als wahr voraus und betrachtet ihn, wie wir das getan haben, mit Rücksicht darauf, welche Form die Gegenstände besitzen, von denen er etwas aussagt, und wie in diesen Gegenständen die logische Form zum alogischen Inhalt steht. Das sind Probleme, die der Mathematik als solcher ganz fern liegen, auch wenn Mathematiker sich mit ihnen beschäftigen sollten. Nicht der Begriff der Zahl überhaupt, sondern die Zahlen selbst sind das Objekt der mathematischen Forschung. So wird der Unterschied zwischen Einzelwissenschaft und Logik auch hier klar.

Gehört demnach die Mathematik zu den Spezialdisziplinen, so

Digitized by Google

berührt das andererseits die Idealität ihrer Gegenstände nicht. Insofern haben die recht, die sagen, daß Zahlen bloße »Begriffe« sind. Man braucht wieder nur eine Gleichung ins Auge zu fassen, um sich von der Unwirklichkeit der darin vorkommenden Gegenstände zu überzeugen. Wären Zahlbegriffe Begriffe von Realitäten, so fehlte diesen Gegenständen notwendig das von der Mathematik gemeinte Gleichsein. Wirkliche Gegenstände kann man zwar auch miteinander vergleichen und dann in dieser oder jener Hinsicht gleich nennen. Ihre Gleichheit ist aber nur immer relativ. Empirische Wirklichkeiten, die einander absolut gleich wären, wie die Zahlen 1 und 1 oder die Gegenstände $7+5$ und 12, gibt es nicht. Sie sind stets noch in anderer Weise als durch die Stelle, an der sie sich befinden, verschieden, und insofern hat in der Mathematik der Unterschied von Gleichheit und Identität in der Tat eine andere Bedeutung als in den empirischen Wissenschaften. Ebensowenig lassen wirkliche Gegenstände sich, wie wir schon sahen, als Wirklichkeiten zueinander addieren. Es gibt schließlich auch keine Realitäten, die wie die Zahlen n u r Quanten im homogenen Medium sind. Alles Wirkliche ist stets zugleich im engeren Sinn »qualitativ«, d. h. als qualitative oder »sekundäre« Qualität im Gegensatz zur bloß quantitativen »primären« Qualität bestimmt, und es ist deshalb auch in einer ganz anderen Weise heterogen, als die rein logische Mannigfaltigkeit des Einen und des Andern. Es stellt sich, was mathematische Gebilde nie tun, als ein heterogenes Kontinuum dar, das sich mit wissenschaftlichen Begriffen nicht restlos beherrschen läßt, und damit ist auch die »Apriorität« der Erkenntnis ausgeschlossen, welche die Mathematik besitzt. Kurz, es fehlen den Wirklichkeiten gerade die Charakteristika, die Zahlen haben, und auf denen die Wahrheiten über Zahlen beruhen. Dadurch allein schon muß der prinzipielle Unterschied dieser mathematischen Gegenstände von allen realen deutlich werden.

Und doch ist die Unwirklichkeit solcher Gebilde, wie ebenfalls immer wieder gesagt werden muß, nicht die des rein logischen, formalen Gegenstandes. Ja, die Formen sind, vom besonderen Inhalt losgelöst, überhaupt nicht in demselben Sinne »Gegenstände« wie die Zahlen. Diese werden es ja erst durch ihren quantitativ bestimmten Inhalt, der in der Form der Identität steht. Der rein logische Gegenstand, der außer der Form nur »Inhalt überhaupt« hat, ist im Vergleich zu allen Gegenständen der Einzelwissenschaften »leer«. Deswegen ist es auch falsch, die Zahlen in dem Sinne »Begriffe« zu nennen, in dem die logischen Formen es sind. Man muß im »Idealen« durchaus Unterschiede zu machen lernen, d. h. das Logische und das Mathematische als zwei verschiedene Arten des Unwirklichen dem

Digitized by Google

Realen gegenüberstellen. So haben wir z. B. oben logisches, mathematisches und zeitliches »Folgen« auseinander gehalten. Beachtet man diese Unterschiede nicht, dann kann man weder über das Wesen des Logischen noch über das des Mathematischen zur Klarheit kommen.

Will man die drei Gebiete, die demnach voneinander zu trennen sind, mit Rücksicht darauf, daß die Mathematik zu den Spezialwissenschaften gehört, so gruppieren, daß das Mathematische zusammen mit dem Wirklichen dem Logischen gegenübertritt, dann kann das, freilich ohne nähere Begründung des Begriffes vom Logischen, die in Kürze unmöglich ist, auch folgendermaßen geschehen. Vom rein Logischen als dem im angegebenen Sinn nur Formalen läßt sich in keiner Weise sagen, daß es ist. Auch aus diesem Grunde muß es jeder quantitativen Bestimmung entzogen werden. Das Wesen der Form geht vielmehr vollständig im Gelten auf, oder sie ist ein theoretischer »Wert«, der absolut gilt, wie die Wahrheit selbst, und liegt für das Subjekt daher im Reich des von jedem Subjekt unabhängigen oder transzendenten »Sollens«. Auch der »Inhalt überhaupt« gehört nicht zum Seienden, sondern zu den logischen, d. h. gültigen Voraussetzungen des Gegenstandes überhaupt, zu den formalen Bedingungen des nicht seienden, sondern nur geltenden theoretischen Wertes der Gegenständlichkeit, ohne die es kein »logisches« oder wahres Denken geben kann. Was »ist«, muß immer schon einen besonderen Inhalt oder einen Inhalt des Inhalts haben, und dieses Seiende ist dann entweder, wie die Zahl, ein ideal, oder wie das Physische und das Psychische, ein real Seiendes, ein wirklicher oder ein unwirklicher, aber in jedem Fall ein aus geltender Form und besonderem Inhalt bestehender seiender Gegenstand. Erst dieser Gegenstand kann einmal oder vielmal sein. Erst in der Sphäre des Seienden gibt es einander gleiche Gegenstände im Plural, während es unsinnig ist, zu sagen, daß etwas einmal oder zweimal gelte. Nur insofern von einander verschiedene Formen gelten, kann man von mehreren Formen reden. So tritt das Logische als das Geltende in Gegensatz zu allem Seienden, das stets mehr als rein logisch ist, da es einen besonderen Inhalt in der Form »Sein« bedeutet, oder in der üblichen Ausdrucksweise ein Subjekt, das das Prädikat seiend hat. Selbstverständlich kann auch die Form »Sein« selbst nicht sein oder seiend genannt werden, sondern sie gehört, wie jede Form, nur zum Geltenden. Das ist in keiner Weise paradox. Man muß nur zwischen dem »Sein« als Form und dem »Seienden« als dem Inhalt in dieser Form oder dem seienden Gegenstand unterscheiden, der nur insofern »ist«, als er die Form Sein als gültig voraussetzt. Dann gerade wird man am besten die ganz einzigartige Stellung des geltenden Logischen »über« oder »vor« allem Seienden,

Digitized by Google

dem idealen so gut wie dem realen, und damit die Notwendigkeit einer Trennung des Logischen auch vom Mathematischen verstehen.

Kurz, das Logische ist das, was wegen seines formalen Charakters nur gilt und nicht ist, dessen Geltung vielmehr allem Seienden logisch vorangeht, da wir nichts als seiend prädizieren könnten, wenn die Form Sein nicht gültig wäre. Das Mathematische, besonders die Zahl, und vielleicht noch einiges Andere, ist das, was ist, aber nicht in dem Sinn wirklich genannt werden kann, wie ein physischer oder ein psychischer Gegenstand. Nur die empirischen Spezialwissenschaften, die Naturwissenschaften, die Psychologie, die Geschichte und die andern Kulturwissenschaften haben es endlich mit dem wirklich Seienden zu tun. Damit ist die Mathematik von Neuem nicht nur gegen die andern Einzeldisziplinen, sondern auch gegen die Logik abgegrenzt.

Ob hiermit das Gebiet dessen, was das theoretische Kulturgut Wissenschaft zu erforschen hat, erschöpfend oder auch nur zum Teil in endgültiger Weise bestimmt ist, bleibe dahingestellt. Vielleicht liegen Gegenstände wie das All-Eine in noch einer neuen Sphäre, die man zum Unterschiede sowohl vom Wirklichen als auch vom Unwirklichen die des Ueberwirklichen nennen kann. Vielleicht erweist sich andrerseits das ideale Sein der mathematischen Gegenstände nicht von derselben Ursprünglichkeit wie das Reich des Geltens und das der Realität, sondern ist nur als abgeleitet, als konstruiert aus Elementen zu verstehen, die teils dem Reich der logischen Formen, teils dem Reich der wirklichen Gegenstände durch begriffliche Abstraktion entnommen sind. Man könnte eventuell zeigen, daß Formen, die gegenüber realen Gegenständen nur »reflexiven« Charakter haben, wie die Gleichheit, das Reich des idealen Seins erst »konstituieren«, denn Zahlen sind einander gleich, während Wirklichkeiten nur als einander gleich betrachtet werden. Dann würde folgen, daß das Mathematische im Vergleich zum Realen einen ebenso »reflexiven« wie »idealen« Charakter trägt, und damit käme es vielleicht von Neuem in eine Verwandtschaft mit dem »rein« Logischen, das ebenfalls nur aus den in allen Gegenständen überhaupt zu findenden, ihnen gemeinsamen Elementen besteht. Doch das Alles vermag an dem prinzipiellen Unterschied von Logik und Mathematik, Geltendem und ideal Seiendem nichts zu ändern, sondern kann ihn höchstens noch schärfer fassen lehren. Die Mathematik — dabei bleibt es — handelt nicht vom rein logischen Gegenstande überhaupt oder den Elementen der Gegenständlichkeit, sondern von inhaltlich bereits in besonderer Weise bestimmten Gegenständen, und sie kommt daher ohne Elemente, die jenseits der rein logischen Sphäre liegen, nicht aus.

---

Digitized by Google

# Metaphysik der Tragödie.

Von

**Georg von Lukàcs (Budapest).**

Die Natur macht den Mann aus dem Kinde, und das Huhn aus dem Ei; Gott macht den Mann vor dem Kinde und das Huhn vor dem Ei.
Meister Eckhart: Der Sermon vom edlen Menschen.

---

Ein Spiel ist das Drama; ein Spiel vom Menschen und vom Schicksal; ein Spiel, wo Gott der Zuschauer ist. Zuschauer ist er nur, und nie mischt sich sein Wort oder seine Gebärde in die Worte oder Gebärden der Spielenden. Nur seine Augen ruhen auf ihnen. »Wer Gott schaut, stirbt«, schrieb Ibsen einmal, aber kann der leben, auf den sein Blick gefallen ist?

Diese Unvereinbarkeit fühlen auch die klugen Liebhaber des Lebens und richten scharfe Tadelworte gegen das Drama. Und ihre klare Feindschaft trifft feiner und treffender sein Wesen, als die Worte seiner feigen Verteidiger. Sie rügen: das Drama sei eine Fälschung, eine Verrohung der Wirklichkeit. Nicht nur, daß es ihr — selbst bei Shakespeare — die Fülle und den Reichtum raubt, nicht nur, daß es durch seine brutalen, nur zwischen Tod und Leben wählenden Geschehnisse sie ihrer subtilsten seelischen Feinheiten entblößt; der Hauptvorwurf bleibt: das Drama schafft einen luftleeren Raum zwischen den Menschen. Im Drama spricht immer der eine (und seine Technik spiegelt hier restlos sein innerstes Wesen), und der andere antwortet nur. Aber der Eine hebt an, und der Andere hört auf, und das stille, unmerkliche Fluten ihrer Beziehungen zueinander, das das wirkliche Leben wirklich lebendig macht, erstarrt in dieser harten Linienführung. Tiefster Wahrheit voll ist, was sie da sagen. Aber voreilige Verteidiger des Dramas treten hervor und berufen sich auf Shakespeares Fülle, auf das unruhige Schillern naturalistischer Dialoge, auf das Verschwimmen aller Schicksalskonturen in Materlincks Spielen vom Schicksal. Voreilige Verteidiger sind sie: denn

Digitized by Google

ihre Hilfe zerstört die höchsten Werte des Dramas; feige Verteidiger: denn nur ein Kompromiß ist, was sie zur Verteidigung des Dramas vorschlagen können. Ein Kompromiß zwischen dem Leben und der dramatischen Form.

Das Leben ist eine Anarchie des Helldunkels: nichts erfüllt sich je in ihm ganz, und nie kommt etwas zum Ende; immer mischen sich neue Stimmen, verwirrende, in den Chor jener, die schon früher klangen. Alles fließt und fließt ineinander, hemmungslos, in unreiner Mischung; alles wird zerstört und alles zerschlagen, nie blüht etwas bis zum wirklichen Leben. Leben: das ist etwas ausleben können. Das Leben: nie wird etwas ganz und vollkommen ausgelebt. Das Leben ist das Unwirklichste und Unlebendigste alles denkbaren Seins; nur verneinend kann man es beschreiben; nur so: etwas kommt immer störend dazwischen . . . Schelling schrieb: »Wir sagen, daß ein Ding dauert, weil seine Existenz seinem Wesen unangemessen ist«.

Das wahre Leben ist immer unwirklich, ja immer unmöglich für die Empirie des Lebens. Etwas leuchtet empor, zuckt blitzend auf über ihren banalen Pfaden; etwas Störendes und Reizvolles, Gefährliches und Ueberraschendes, der Zufall, der große Augenblick, das Wunder. Eine Bereicherung und eine Verwirrung: es kann nicht dauern, man könnte es nicht ertragen, man könnte auf seinen Höhen — auf den Höhen des eigenen Lebens, der eigenen letzten Möglichkeiten — nicht leben. Man muß zurückfallen ins Dumpfe, man muß das Leben verleugnen, um leben zu können.

Denn die Menschen lieben am Leben sein Atmosphärisches, seine Unbestimmtheit, deren Hin- und Herpendeln nie aufhört und doch nie bis zum Aeußersten schwingt; die große Ungewißheit lieben sie als eintöniges, einlullendes Wiegenlied. Das Wunder aber ist das Bestimmende und das Bestimmte; unberechenbar bricht es ins Leben hinein, zufällig und ohne Zusammenhang, und unerbittlich löst es das Ganze in eine klare und eindeutige Rechnung auf. Und die Menschen hassen das Eindeutige und fürchten es. Ihre Schwäche und ihre Feigheit wird jede Hemmung, die von außen kommt, jedes Hindernis, das ihre Wege verstellt, liebkosen. Denn ungeahnte und ewig unerreichbare Paradiese für tatenlose Träume blühen für sie hinter jeder Felsenwand, deren Steile sie nie überwinden könnten. Sehnen und Hoffen ist ihnen das Leben, und das vom Schicksal Versperrte wird leicht und wohlfeil zum inneren Reichtum der Seele. Nie erfährt der Mensch des Lebens, wo seine Ströme enden: wo nichts erfüllt wird, ist alles möglich. Das Wunder aber ist die Erfüllung. Es entreißt der Seele all ihre trügerischen Hüllen, gewoben aus glänzenden Momenten und vieldeutigen Stimmungen; von harten,

Digitized by Google

schonungslosen Konturen umzeichnet, in nackter Wesenheit steht die Seele vor seinem Antlitz.

Vor einem Gott aber hat nur das Wunder Wirklichkeit. Für ihn kann es keine Relativität geben, keinen Uebergang und keine Nuance. Sein Blick raubt jedem Geschehnis all sein Zeitliches und all Örtliches. Vor ihm gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Schein und Wesen, zwischen Erscheinung und Idee, zwischen Geschehnis und Schicksal. Die Frage von Wert und Wirklichkeit hat hier ihren Sinn verloren: der Wert wird hier die Wirklichkeit schaffen, er wird nicht mehr in sie hineingeträumt und hineingedeutet. Darum ist jede wahre Tragödie ein Mysterium, ein Auto: eine Enthüllung Gottes vor Gott ist ihr wirklicher innerer Sinn. Der ewig stumme, immer unerlöste Gott der Natur und des Schicksals entlockt hier die im Leben verstummten Töne des Gottes, der im Menschen schläft; der immanente Gott erweckt den transzendentalen zum Leben. »Weil Gott ohne Kreatur wirksam und bewegsam zu wollen nicht imstande ist, darum will er es tun in und mit der Kreatur«, sagt das Büchlein vom vollkommenen Leben, und Hebbel spricht von einer »Unfähigkeit Gottes, einen Monolog zu halten«.

Aber die Götter der Wirklichkeit, der Geschichte sind vorschnell und eigensinnig. Die Kraft und die Schönheit der reinen Offenbarung genügt ihrem Ehrgeize nicht. Nicht bloß Zuschauer ihrer Erfüllung, ihre Lenker und Vollender wollen sie sein. Mutwillig greifen ihre Hände in die rätselvoll-klare Verstrickung der Schicksalsfäden und verwirren sie bis zur allzu übersichtlichen, bis zur sinnlosen Planmäßigkeit. Sie betreten die Bühne, ihr Erscheinen erniedrigt den Menschen zur Marionette, das Schicksal zur Vorsehung, und aus der schweren Tat der Tragödie wird ein müßig erhaltenes Geschenk der Erlösung. Gott muß die Bühne verlassen, doch Zuschauer muß er noch bleiben: das ist die historische Möglichkeit der tragischen Zeitalter. Und weil die Natur und das Schicksal nie so stumm und schreckenhaft seelenlos waren wie heute, weil nie die Seelen der Menschen so allein ihre verlassenen Wege betraten, darum können wir wieder eine Tragödie erhoffen; wenn alle schwankenden Schatten einer uns freundlichen Ordnung, die unsere feigen Träume zur eigenen erlogenen Sicherheit in die Natur hineingeworfen haben, aus ihr völlig entschwunden sind. »Erst wenn wir ganz gottlos geworden sind«, sagt der moderne Tragiker Paul Ernst, »werden wir wieder eine Tragödie haben.« Denn Shakespeares Macbeth, dessen Seele die Schwere des notwendigen Weges zum notwendigen Ziele nicht ertragen konnte, umtanzen, umsingen noch lockende Hexen am Kreuzweg des Schicksals und erwartete Wunder künden ihm, daß der Tag



Digitized by Google

der letzten Erfüllung gekommen sei. Das wilde Chaos, das ihn umgibt, das durch seine Taten umgeformt wird, das seinen Willen verstrickt, ist nur für die blinden Augen seiner Sehnsucht wahrhaft chaotisch und nur so chaotisch, wie die eigene Raserei für seine eigene Seele sein muß. In Wahrheit sind beide ein Gottesurteil; dieselben Hände derselben Vorsehung lenken beide. Trügerisch führen sie ihn empor, mit Erfüllungen seine Sehnsucht täuschend; trügerisch legen sie ihm alle Siege in die Hände; alles gelingt ihm, bis alles erfüllt ist — dann wird ihm auf einmal alles entrissen. Innen und Außen ist hier noch eins: dieselben Hände führen die Seelen und das Schicksal; das Drama ist hier noch Gottesurteil: jeder Schwertstreich wird hier noch von planvoller Vorsehung geführt. Auch jener Jarl Ibsens, der in seinen Träumen immer König war und nur in seinen Träumen König sein konnte, hofft vom Kampf der Kräfte ein Urteil Gottes, einen Rechtsspruch über die letzte Wahrheit. Aber die Welt um ihn geht ihre eigenen Wege, unberührt von Fragen und Antworten. Stumm sind alle Dinge geworden, gleichgültig schenken die Kämpfe Lorbeer und Flucht. Nie mehr werden im Schicksalsgang klare Worte offener Gottesurteile ertönen: ihre Stimme wars, die das Ganze zum Leben erweckte, jetzt soll es leben für sich, allein, die richtende Stimme ist für immer verklungen. Darum konnte jener Jarl siegen, wo Shakespeares König erlegen wäre; er ist der Besiegte, der zum Untergang Bestimmte — als Sieger noch mehr, denn als Flüchtling. Rein klingen hier und ungetrübt die Töne der tragischen Weisheit: das Wunder des Lebens, das Schicksal der Tragödie ist nur das Enthüllende der Seele. Zu fremd, um einander Feind zu sein, stehen sie einander gegenüber: das Enthüllende und das Enthüllte, die Veranlassung und die Offenbarung. Denn fremd ist dem Anlaß, was da durch seine Berührung geoffenbart ward, höher ist es und aus anderen Welten. Und mit fremden Blicken mißt die selbstgewordene Seele ihr ganzes früheres Dasein. Unverständlich ist es ihr, wesenlos und unlebendig, sie konnte nur träumen, daß sie jemals anders gewesen — denn dieses ihr Sein ist das Sein — und müßiger Zufall jagte die Träume und zufällige Klänge einer fernen Glocke brachten Erwachen am Morgen.

Nackte Seelen halten hier mit nackten Schicksalen einsame Zwiesprache. Beiden ist alles entrissen, was nicht ihr innerstes Wesen ist; alle Beziehungen des Lebens sind vertilgt, um die Schicksalsbeziehung herstellen zu können; alles Atmosphärische zwischen Menschen und Dingen ist entschwunden, daß zwischen ihnen die klare, nichts verhüllende, harte Höhenluft der letzten Fragen und letzten Antworten sei. Dort setzt die Tragödie ein, wohin das Wunder des Zufalls den

Digitized by Google

Menschen und das Leben hinaufgeschnellt hat: darum ist er aus ihrer Welt für immer verbannt. Denn er kann diesem Leben nicht mehr das gefahrvoll Bereichernde bringen, das er ins Gewöhnliche hineinträgt. Die Tragödie hat nur eine Ausdehnung: die der Höhe. Sie setzt mit dem Moment ein, wo rätselvolle Kräfte das Wesen aus dem Menschen heraustreiben, ihn zur Wesenhaftigkeit zwingen, und ihr Gang ist nur ein Immeroffenbarerwerden dieses einzigen, wahren Seins. Ein Leben, das den Zufall ausschließt, ist ein aufschwungloses und unfruchtbares, eine endlose Ebene ohne Erhöhungen; seine Notwendigkeit ist die der billigen Sicherheit, der trägen Abgeschlossenheit vor jedem Neuen, des nüchternen Ausruhens im Schoße einer trockenen Vernünftigkeit. Die Tragödie aber braucht keinen Zufall mehr, sie hat ihn in ihre Welt für immer einverleibt, nirgends und überall ist er in ihr da.

Die Frage nach der Möglichkeit der Tragödie ist die Frage nach dem Sein und dem Wesen. Die Frage, ob alles, was da ist, schon darum, bloß darum, weil es da ist, ein Seiendes sei? Gibt es nicht Grade und Stufenfolgen des Seins? Ist das Sein eine Eigenschaft aller Dinge oder ein Urteil des Wertes über sie, ein Scheidendes und ein Unterscheidendes?

Dies ist also das Paradoxon von Drama und Tragödie: wie kann das Wesen lebendig werden? Wie kann es in sinnlicher Unmittelbarkeit zum einzig Wirklichen, zum wahrhaft Seienden werden? Denn nur das Drama »gestaltet« wirkliche Menschen, muß aber — eben durch dieselbe Gestaltung — ihnen jegliches, nur lebenhafte Dasein nehmen. Worte und Gesten sind ihr Leben, aber jedes Wort, das sie sprechen und jede Geste, die sie tun, ist mehr denn ein Wort oder eine Geste; alle Aeußerungen ihres Lebens sind nur Chiffren der letzten Zusammenhänge, ihr Leben eine blasse Allegorie bloß ihrer eigenen platonischen Ideen. Ihr Dasein kann keine tatsächliche Wahrheit haben, nur eine seelische Wirklichkeit. Die Wirklichkeit eines Erlebnisses und eines Glaubens. Das »Erlebnis« ist in jedem Erlebnis des Lebens verborgen, als gefahrdrohender Abgrund, als Tor zum Saale des Richters: sein Zusammenhang mit der Idee, deren bloße Erscheinung es ist, ja bloß die Denkbarkeit eines solchen Zusammenhanges inmitten der wirren Zufälle des wirklichen Lebens. Und der Glaube bejaht diesen Zusammenhang und formt seine ewig unbeweisbare Möglichkeit zur apriorischen Grundlage des ganzen Daseins um.

Dieses Dasein kennt keinen Raum und keine Zeit; alle seine Geschehnisse sind allen Begründungen und die Seelen seiner Menschen aller Psychologie entrückt. Ich will genauer sein: Raum und



Digitized by Google

Zeit der Tragödie haben nichts perspektivisch Abänderndes und Abschwächendes, und die äußeren sowohl wie inneren Gründe der Taten und Leiden berühren nie deren Wesen. Alles zählt in der Tragödie und alles zählt mit gleicher Kraft und gleichem Gewichte. Es gibt hier eine Schwelle der Lebensmöglichkeit, des zum-Leben-erwacht-seins; was aber leben kann, ist immer gegenwärtig, und gleich gegenwärtig ist immer alles. Das Vollkommen-sein ist das Dasein der Menschen der Tragödie. Die Philosophie des Mittelalters hatte hierfür eine klare und eindeutige Ausdrucksweise. Sie sagte, das ens perfectissimum sei auch das ens realissimum; je vollkommener etwas ist, desto mehr ist es; je mehr seiner Idee entsprechend, desto mehr seiend. Aber wie erlebt man im lebendigen Leben — und der Stoff der Tragödie ist das Lebendigste — seine Idee und sein Zusammenfallen, sein Einswerden mit ihr? Für das Leben ist dies keine erkenntnistheoretische Frage (wie für die Philosophie), sondern die blutig unmittelbar erlebte Wahrheit der großen Augenblicke.

Das Wesen dieser großen Augenblicke des Lebens ist das reine Erlebnis der Selbstheit. Im gewöhnlichen Leben erleben wir uns nur peripherisch: unsere Motive und unsere Beziehungen. Keine wirkliche Notwendigkeit hat hier unser Leben, nur die des empirisch Vorhanden-seins, nur die des mit tausend zufälligen Fäden in tausend zufällige Verbindungen und Verhältnisse Verschlungen-seins. Die Grundlage des ganzen Netzes von Notwendigkeiten ist aber zufällig und sinnlos; alles, was ist, könnte auch anders sein, und wirklich notwendig scheint nur das Vergangene, daran eben nicht mehr zu rütteln ist. Aber ist denn das Vergangene wirklich notwendig? Kann der zufällige Fluß der Zeit, die willkürliche Verschiebung des willkürlichen Gesichtspunktes zu den Erlebnissen deren Wesen ändern? Aus dem Zufälligen etwas Notwendiges, Wesenhaftes schaffen? Den Umkreis in den Mittelpunkt verwandeln? Oft scheint es, daß dies möglich sei, aber doch scheint es nur so; denn nur unser momentan zufälliges Wissen macht etwas abgeschlossen und unabänderlich Notwendiges aus dem Vergangenen. Aber der kleinste Wechsel dieses Wissens, den jeder Zufall herbeiführen kann, wirft neue Lichter auf dies »Unabänderliche«, — und in der neuen Beleuchtung hat alles seinen Sinn gewechselt; alles ist anders geworden. Nur scheinbar ist Ibsen ein Schüler der Griechen, ein Fortsetzer der Oedipus-Komposition. Der wirkliche Sinn seiner analytischen Dramen ist, daß die Vergangenheit nichts Unveränderliches an sich hat; daß sie fließend, schillernd und veränderlich ist, von neuen Erkenntnissen ins Neue verwandelt.

Auch der große Augenblick bringt eine neue Erkenntnis, doch nur scheinbar fügt sie sich in die Reihe der immerwährenden, ewigen

Digitized by Google

Umwertungen. Sie ist in Wahrheit ein Ende und ein Anfang. Ein neues Gedächtnis schenkt sie dem Menschen, eine neue Ethik und eine neue Gerechtigkeit. Vieles verschwindet, was bis dahin ein Grundpfeiler des Lebens schien, und kaum bemerkbar Kleines wird seine Stütze und kann es halten. Die Wege, die der Mensch früher ging, könnten seine Füße nicht mehr betreten, und seine Augen würden dort keine Richtung mehr wahrnehmen können. Aber mit fliegenden Schritten und mühelos besteigt er jetzt wegelose Bergesgipfel; hart und sicher schreitend, überwindet er bodenlose Moraste. Ein tiefes Vergessen und eine Hellsichtigkeit des Gedächtnisses überkommt die Seele: das Blitzlicht der neuen Erkenntnis hat ihr Zentrum beleuchtet, alles entschwindet, was nicht darin ist, und alles in ihm blüht zum Leben. Dieses Gefühl der Notwendigkeit ist nicht aus dem unlösbaren Verknotet-sein der Gründe entstanden; grundlos ist es und alle Gründe des empirischen Lebens überspringend. Notwendig-sein ist hier ein innig Verbunden-sein mit dem Wesen, sonst bedarf es keiner Begründung; und das Gedächtnis behält nur dieses Notwendige und hat alles andere einfach vergessen. Das Richten und das Selbstgericht der Seele hat also nur dieses zum Angeklagten. Vergessen ist alles, was außerdem da war; vergessen ist jedes »Warum« und »Wieso«; nur dieses eine fällt in die Wage. Grausam hart ist dieses Gericht; es kennt keine Gnade und keine Verjährung. Schonungslos bricht es den Stab über das kleinste Verfehlen, das nur den Schatten einer Untreue dem Wesen gegenüber in sich barg, und in blinder Unerbittlichkeit scheidet es jeden aus der Reihe der Menschen aus, der mit einer kaum merklichen Gebärde eines flüchtigen und lange vergangenen Augenblicks seine Unwesenhaftigkeit verriet. Kein Reichtum und keine Herrlichkeit der Gaben der Seele können seinen Urteilsspruch mildern; nichts zählt vor ihm ein ganzes Leben, erfüllt von glorreichen Taten. Aber voll leuchtender Milde vergißt es jede Sünde des gewöhnlichen Lebens, die nicht bis zum Mittelpunkt gedrungen ist. Verzeihen wäre für dieses Gefühl eine Ueberschätzung: unberührt von ihr gleitet der Blick des Richters über sie hinweg.

Dieser Augenblick ist ein Anfang und ein Ende. Nichts kann darauf und daraus folgen, nichts kann es mit dem Leben verbinden. Es ist ein Augenblick; er bedeutet nicht das Leben, er ist das Leben, ein anderes, jenem gewöhnlichen ausschließend entgegengesetztes. Das ist der metaphysiche Grund der zeitlichen Konzentrierung des Dramas, der Forderung der Einheit der Zeit. Sie entspringt aus der Sehnsucht, dem jeder Zeitlichkeit Entrückten dieses Augenblickes, der doch das ganze Leben ist, im Ausdruck so weit wie möglich

Digitized by Google

nahe zu kommen. (Die Einheit des Ortes ist das selbstverständliche, nächstliegende Sinnbild dieses Stehengebliebenseins inmitten des immerwährenden Wechsels des umgebenden Lebens; darum der technisch notwendige Weg zu seiner Gestaltung.) Das Tragische ist nur ein Augenblick: das ist der Sinn, den die Einheit der Zeit ausspricht. Die technische Paradoxie, die daraus entspringt, daß der Augenblick, der seinem Begriffe gemäß ohne erlebbare Dauer ist, doch eine zeitliche Dauer haben soll, liegt eben in der Unangemessenheit jedes sprachlichen Ausdrucksmittels einem mystischen Erlebnis gegenüber. »Wie kann man Bildloses gebilden und Weisloses beweisen?« fragt Suso. Ein Zeitlos-werden der Zeit muß hier das tragische Drama ausdrücken. Die Durchführung dieser Forderung der Einheit ist ein stetiges Vereinen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nicht nur ihre empirisch-reale Folge wird zerrissen und durcheinander geworfen, indem die Gegenwart zum nebensächlich Unwirklichen, die Vergangenheit zum gefahrvoll Drohenden, die Zukunft zu einem längst bekannten, wenn auch unbewußt durchlebten Erlebnis wird, aber selbst das Nacheinander solcher Momente ist keine zeitliche Folge mehr. Zeitlich ist ein solches Drama ein ewig und starr ruhendes; das Auseinander-gezogen-sein seiner Momente ist mehr ein Nebeneinander denn ein Nacheinander; es liegt nicht mehr in der Ebene der zeitlichen Erlebnisse. Einheit der Zeit ist schon an sich etwas Paradoxes: jede Umgrenzung, jedes in einen Kreis Verwandeln der Zeit — das einzige Mittel des Einheitbildens — widerspricht ihrem Wesen. (Man denke bloß an die innere Erstarrtheit der Kreisbewegung in Nietzsches Wiederkehr des Gleichen.) Doch das Drama unterbricht nicht nur an seinem Anfang und seinem Ende ihren ewigen Fluß, die beiden Pole zu einander biegend und miteinander verschmelzend, sondern führt dieses Stilisieren auf jedem Punkte des Dramas durch; jeder Moment ist ein Sinnbild, ein verkleinertes Abbild des Ganzen, nur an Größe davon unterscheidbar. Ihr Zusammenfügen muß also ein Ineinanderlegen und kein Nacheinandersetzen sein. Die Klassizisten Frankreichs wollten hier Vernunftgründe für ihre richtige Einsicht, doch, indem sie die mystische Einheit rationalistisch formulierten, erniedrigten sie diese tiefe Paradoxie zur Willkür und Trivialität. Sie machten aus dieser überzeitlichen und außerzeitlichen Einheit eine Einheit innerhalb der Zeit; aus der mystischen eine mechanistische. Lessing hatte das richtige Empfinden, wenn auch gerade so wie sie die oberflächlich rationalen und darum unrichtigen Gründe dafür, daß Shakespeare hier dem Wesentlichen der Griechen auf entgegengesetztem Wege nähergekommen sei, als ihre scheinbaren Nachfolger; wieviel auch — gerade von diesem Standpunkt aus — selbst gegen ihn einzuwenden wäre.

Digitized by Google

Ein Anfang und ein Ende zugleich ist dieses Erlebnis, neugeboren und längst gestorben ist jeder in diesem Augenblick; sein Leben ist das vor dem jüngsten Gericht. Jede »Entwicklung« eines Menschen im Drama ist eine scheinbare; sie ist das Erleben eines solchen Augenblickes, das Hinaufgehoben-werden eines Menschen in die Welt der Tragödie, in deren Peripherie bis dahin sein bloßer Schatten wandelte. Sie ist sein Mensch-werden, sein Erwachen aus einem wirren Traume. Auf einmal geschieht es immer und unvermittelt — das Vorbereitende ist nur für die Zuschauer da, ein Vorbereiten ihrer Seele für den Sprung der großen Umwandlung. Denn achtlos überhört die Seele des tragischen Menschen alles Vorbereitende, und blitzartig ändert sich alles, wird alles zum Wesen, da das Schicksalswort endlich erklang. Auch die Todesentschlossenheit der tragischen Menschen, ihre heitere Ruhe angesichts des Todes oder ihre lodernde Todesentzückung ist nur scheinbar heroisch, nur für eine menschlich-psychologische Betrachtung; die sterbenden Helden der Tragödie — so ungefähr schrieb es ein junger Tragiker — sind lange schon tot, ehe sie gestorben.

Die Wirklichkeit einer solchen Welt kann mit der des zeitlichen Daseins nichts gemeinsam haben. Jeder Realismus muß alle formenschaffenden und daher lebenserhaltenden Werte des tragischen Dramas vernichten. Wir haben ja alle Gründe schon aufgezählt. Trivial muß das Drama werden, wenn die Lebensnähe das dramatisch Wirkliche verdeckt, aber überflüssig wird alles von ihrer Art, und unbemerkt wird sie an unserem Sinne vorübergehen, wenn sie in ein wahrhaft dramatisches Gefüge hineingebaut worden ist. Der innere Stil des Dramas ist realistisch im mittelalterlich-scholastischen Sinne, und dies schließt jeden modernen Realismus aus.

Die dramatische Tragödie ist die Form der Höhepunkte des Dasein, seiner letzten Ziele und letzten Grenzen. Hier scheidet sich das mystisch-tragische Erlebnis der Wesenhaftigkeit vom Wesenserlebnis der Mystik. Der Gipfel des Seins, den die mystischen Extasen erleben, verschwindet in dem Wolkenhimmel der All-Einheit; die Steigerung des Lebens, die sie bringen, verschmilzt den Erlebenden mit allen Dingen und alle Dinge untereinander. Erst wenn jegliches Unterscheidende für immer verschwunden ist, beginnt das wahre Dasein des Mystikers; das Wunder, das seine Welt erschaffen hat, muß alle Formen zerstören, denn nur hinter ihnen, von ihnen verdeckt und verborgen, lebt seine Wirklichkeit: das Wesen. Das Wunder der Tragödie ist ein Formschaffendes; Selbstheit ist sein Wesen, so ausschließlich, wie es dort Selbstverlorenheit war. Ein Erleiden des All war jenes, dieses ist sein Erschaffen. Jenseits jeder Aufklärung war

Digitized by Google

dort, wie ein Ich all dies in sich aufnehmen konnte; wie es, wenn auch im Zustande des flüssigen Schmelzens, alles Unterscheidende seines Selbst und der ganzen Welt vernichten und dennoch eine Ichheit zum Erleben dieser eigenen Aufhebung bewahren konnte. Hier ist das Entgegengesetzte das ebenso Unerklärbare. Das Ich betont seine Selbstheit mit einer alles ausschließenden, alles vernichtenden Kraft, aber diese äußerste Selbstbejahung gibt stählerne Härte und selbstherrliches Leben allen Dingen, denen sie begegnet und hebt — beim endgültigen Höhepunkt der reinen Selbstheit angelangt — sich selbst auf: die letzte Anspannung der Ichheit hat alles bloß Individuelle übersprungen. Ihre Kraft verlieh den Dingen die Weihe des zum-Schicksal-erhoben-seins, aber ihr großer Kampf mit dem selbstgeschaffenen Schicksal formt sie selbst in etwas Überpersönliches, in ein Symbol einer letzten Schicksals-Beziehung um. So berühren sich, ergänzen sich und schließen einander gegenseitig aus das mystische und das tragische Welterleben. Rätselvoll vereinen beide in sich Tod und Leben, in sich verschlossene Selbstheit und restloses Aufgehen des Ichs in einem höheren Wesen. Hingebung ist der Weg des Mystikers, Kampf der des tragischen Menschen; eine Auflösung ist das Ende bei jenem, ein Zerschellen bei diesem. Aus dem Eins-sein mit allem springt jener zu dem tiefst Persönlichen seiner Extasen hinüber, und dieser verliert seine Selbstheit im Augenblick ihrer wahrsten Erhöhung. Wer kann es sagen, wo hier das Leben und wo hier der Tod seinen Thron hat? Sie beide sind die Pole der Lebensmöglichkeiten, die das gewöhnliche Leben vermischt, aneinander abschwächt, denn nur so, kraftlos und kaum erkennbar, kann es sie beide ertragen. Und jeder allein ist der Tod für dieses Leben, das Ende, die Grenze. Aber in brüderlicher Feindschaft stehen sie selbst zu einander: jeder ist des anderen einzig wahre Ueberwindung.

Die Weisheit des tragischen Wunders ist die Weisheit der Grenzen. Das Wunder ist immer das Eindeutige, aber jedes Eindeutige scheidet und weist in zwei Weltrichtungen. Jedes Ende ist immer zugleich ein Ankommen und ein Aufhören, ein Bejahen und ein Verneinen; jeder Höhepunkt ein Gipfel und eine Grenze, der Schnittpunkt von Tod und Leben. Das tragische Leben ist das am ausschließlichsten diesseitige aller Leben. Darum verschmilzt seine Lebensgrenze immer mit dem Tode. Das wirkliche Leben erreicht die Grenze nie und kennt den Tod also nur als etwas schreckenhaft Drohendes, Sinnloses, seinen Fluß plötzlich Verschneidendes. Das Mystische hat die Grenze übersprungen und dadurch jeden Wirklichkeitswert des Todes aufgehoben. Für die Tragödie ist der Tod — die Grenze an sich — eine immer immanente Wirklichkeit, die mit jedem

Digitized by Google

ihrer Geschehnisse unlösbar verbunden ist. Nicht nur, daß ihre Ethik ein bis in den Tod treiben alles Begonnenen als kategorischen Imperativ aufstellen muß; nicht nur, daß ihre Psychologie nur eine Kunde von Todesaugenblicken ist, der bewußt letzten, wo die Seele den breiten Reichtum des Daseins bereits aufgegeben hat und sich nur an das ihr zu allertiefst und allereigenst Angehörende klammert; nicht nur in diesen — und vielen anderen — negativen Bedeutungen, sondern auch rein positiv und lebensbejahend. Das Erleben der Grenze ist das zum Bewußtsein, zum Selbstbewußtsein Erwachen der Seele: sie ist, weil sie begrenzt ist, ist nur, weil und insofern sie begrenzt ist.

Diese Frage erklingt am Schluß eines Trauerspiels von Paul Ernst:

Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann
Und andre Puppen nur an meinen Fäden?
. . . Ist's möglich, daß ein Gott sich Ruhm gewinnt?

und die Antwort auf sie ist diese:

Wir müssen Grenzen unseres Könnens haben
Sonst leben wir in einer toten Wüste;
Wir leben nur durch das, was nicht erreichbar.

»Ist's möglich, daß ein Gott sich Ruhm gewinnt?« Allgemeiner noch müßte die Frage lauten: kann ein Gott leben? Hebt die Vollkommenheit nicht jedes Sein auf? Ist ein Pantheismus nicht, wie Schopenhauer sagte, bloß eine höfliche Form des Atheismus? Wären die verschiedenen Formen des Mensch-werden Gottes, seine Gebundenheiten an Mittel und Wege der menschlichen Formen nicht Symbole dieses Gefühls? Des Gefühls, daß auch er seine formlose Vollkommenheit verlassen muß, um wirklich lebendig zu werden.

Der Doppelsinn der Grenze ist, daß sie zugleich eine Erfüllung und ein Versagen ist. In verhüllter und unreiner Vermischung ist dies auch der metaphysische Hintergrund des gewöhnlichen Lebens, das seinen tiefsten Ausdruck vielleicht in der trivialen Erkenntnis findet, daß jedes Wirklichwerden einer Möglichkeit eben nur auf Grund der Vernichtung aller anderen Möglichkeiten denkbar ist. Hier aber wird die Urmöglichkeit einer Seele zum einzig Wirklichen; ihr Gegensatz zu den anderen ist nicht bloß der des wirklich Gewordenen zum bloß Möglichen, sondern der des Wirklichen zum Unwirklichen, ja, der des notwendig Gedachten zum von vornherein Undenkbaren und Absurden. Darum ist die Tragödie das Erwachen der Seele. Die Erkenntnis der Grenze schält ihr Wesen aus ihr heraus, läßt alles andere achtlos-verächtlich von ihr herabfallen, diesem aber gibt sie das Dasein der inneren und einzigen Notwendigkeit. Denn die Grenze ist nur von außen ein begrenzendes, ein Möglichkeiten abschneidendes Prinzip. Für die erwachte Seele ist sie das Erkennen des wahrhaft

Digitized by Google

zu ihr Gehörigen. Nur für eine abstrakt absolute Idee des Menschen ist alles Menschliche möglich. Das Tragische ist ein Realwerden seiner konkreten Wesenheit. Fest und sicher beantwortet hier die Tragödie die heikelste Frage des Platonismus: die Frage, ob auch Einzeldinge Ideen, Wesenhaftigkeiten haben können. Ihre Antwort kehrt die Frage um: nur das Einzelne, nur das bis zu den äußersten Grenzen getriebene Einzelne ist seiner Idee angemessen, ist wirklich seiend. Das farblos und formlos alles einschließende Allgemeine ist in seiner Alldeutigkeit zu kraftlos, in seiner Einheit zu leer, um wirklich werden zu können. Es ist zu seiend, um ein wirkliches Sein haben zu können; seine Identität ist eine Tautologie: die Idee ist sich selber angemessen. So beantwortet die Tragödie, mit einer Ueberwindung des Platonismus, das Urteil, das Platon über sie ausgesprochen hat.

Die tiefste Sehnsucht der menschlichen Existenz ist der metaphysische Grund der Tragödie: die Sehnsucht des Menschen nach seiner Selbstheit, die Sehnsucht, den Gipfel seines Daseins in eine Ebene des Lebensweges, seinen Sinn in eine tägliche Wirklichkeit zu verwandeln. Das tragische Erlebnis, die dramatische Tragödie ist deren vollkommenste, einzig restlos vollkommene Erfüllung. Aber jede Erfüllung einer Sehnsucht ist deren Vertilgung. Aus der Sehnsucht ist die Tragödie entsprossen, ihre Form muß sich also jedem Ausdruck jeglicher Sehnsucht verschließen. Ehe das Tragische ins Leben getreten war, ist durch seine Kraft die Erfüllung gekommen und der Zustand der Sehnsucht verlassen worden. Darum mußte die moderne lyrische Tragödie scheitern. Sie wollte das Apriori des Tragischen in die Tragödie hineinbringen, aus dem Grunde wollte sie ein Wirkendes machen; doch nur bis zur innerlich matten Brutalität konnte sie ihre Lyrik steigern, sie blieb vor der Schwelle des Dramatisch-Tragischen stehen. Das Atmosphärische und sehnsuchtsvoll unbestimmt Zitternde ihrer Dialoge hat bloß lyrische Werte, die ganz außerhalb der Welt des Dramatisch-Tragischen liegen; ihre Poesie ist ein Poetisch-werden des gewöhnlichen Lebens, also bloß seine Steigerung, nicht sein Umformen ins Dramatische. Und nicht nur die Art, sondern auch die Richtung dieses Stilisierens ist dem Dramatischen entgegengesetzt: seine Psychologie betont das Momentane und Vergängliche der Seelen, seine Ethik ist die des alles-Begreifens und alles-Verzeihens. Es ist eine schöne Verweichlichung und ein poetisches Dumpfwerden des Menschen. Darum klagt unsere Zeit immer über die Härte und Kälte des Dialogs bei jedem wahrhaft dramatischen Tragiker, und doch ist diese Härte und Kälte nur eine Verachtung der feigen Räusche, die alles Tragische umfloren sollen, weil die

Digitized by Google

Leugner einer tragischen Ethik zu feige sind, die Tragödie selbst zu leugnen und ihre Bejaher zu schwach, um sie in ihrer unverhüllten Majestät ertragen zu können. So ist auch die Intellektualisierung des Dialoges, seine Beschränkung auf ein klarbewußtes Spiegeln des Schicksal-Empfindens keineswegs erkältend, sondern in dieser Sphäre des Lebens menschlich echt und innerlich wahr. Die Vereinfachung der Menschen und der Ereignisse im tragischen Drama ist keine Armut, vielmehr ein, durch das Wesen der Dinge gegebener, stark zusammengehaltener Reichtum: nur jene Menschen treten in ihm auf, deren Begegnen Schicksal für sie geworden ist; nur jener Moment ihres Lebens wird aus dem Ganzen herausgerissen, welcher eben Schicksal geworden ist. Dadurch wird die innere Wahrheit dieses Moments zur sinnfällig äußeren, und sein zusammenfassend formelhafter Ausdruck im Dialog wird keine erkältende Intellektualisierung mehr sein, sondern die lyrische Reife des Schicksalsbewußtseins seiner Menschen. Das Dramatische und das Lyrische sind hier — und nur hier — nicht mehr entgegengesetzte Prinzipien; diese Lyrik ist die höchste Steigerung des wahrhaft Dramatischen.

Digitized by Google

# Mystik und Metaphysik.

Von

Sergius Hessen (St. Petersburg).

## I. Formulierung des Problems.

Jede Metaphysik bewegt sich in der Sphäre des Seins. Aber im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften, welche die Teile des Seins behandeln, will die Metaphysik das Ganze des Seins, das Wesen oder den Urgrund des Seins, »das wahre Sein« erfassen. So verdoppelt sie notwendigerweise alle wissenschaftlichen Probleme: es genügt ihr nicht, daß die Physik das Gravitationsgesetz beweist, die Mathematik den binomischen Lehrsatz, die unmittelbare Erfahrung die Beseeltheit des fremden Ichs. Diese Beweise sind ihr zu empirisch, zu oberflächlich. Sie sehnt sich nach einem Beweise, der die Wahrheit der betreffenden konkreten Problemlösungen absolut verbürge. Diesen Beweis soll die Philosophie geben. Daraus entstehen natürlich Konflikte der Metaphysik mit den Einzelwissenschaften, denn sowohl die eine als auch die anderen bewegen sich in derselben Seinssphäre; daran vermag auch die Bezeichnung dieses Seins als eines transzendenten nichts zu ändern. Dabei übersieht aber die Metaphysik stets, daß es im immanenten Sein keine Einheit gibt. Es gibt nur Einzelwissenschaften vom Sein, deren Methoden eine Mannigfaltigkeit von Begriffsbildungen darbieten. Das transzendente Sein dagegen ist seinem Wesen nach irrational, da alle unsere Seinsbegriffe aus dem Gebiete des immanenten Seins stammen. Aus diesem Grunde proklamierte jede Metaphysik die Vorherrschaft eines Einzelbegriffs über alle anderen. Ein in gewissen Grenzen berechtigter spezieller Gesichtspunkt wurde zu dem einzig möglichen, zum absoluten erhoben. In diesem Sinne war jede Metaphysik ein gewisser »Ismus«. Die Produkte einer möglichen Art der begrifflichen Wirklichkeitsbearbeitung erhebt man zu dem einzigen notwendigen Sein: so z. B. der Materialismus, der die Psychologie ausschließt, der Naturalismus, der die Geschichte nicht anerkennen will, u.s.w.

Digitized by Google

Die befreiende Tat der Philosophie als formaler Wertwissenschaft besteht darin, daß sie die einzelnen Wissensgebiete von einander abgrenzt, die Gegensätze versöhnt, zu denen jede Metaphysik, indem sie den speziellen Gesichtspunkt zum allgemeinen erhob, notwendig führte, und so alle unberechtigt gestellten Probleme aufhebt. Hierin liegt die »polizeiliche Rolle der Philosophie«, die Kant besonders betont hat. Die Philosophie ordnet unser Wissen, bringt es in ein System, gibt ihm eine Einheit, die im Gebiete des durch die Mannigfaltigkeit der Methoden zersplitterten Seins nicht zu finden ist. Auch die Metaphysik hat immer Einheit erstrebt. Die Einheit aber, die sie suchte, war die Seinseinheit; sie wollte den Urgrund des Seins, aus welchem seine ganze phänomenale Mannigfaltigkeit herrührt, materiell bestimmen. Ferner: auch die Metaphysik hat sich immer auf jenes reine Apriori, auf jene formalen Voraussetzungen der Wissenschaft, der Kunst u.s.w. gerichtet. Sie umhüllte aber diese rein formalen Voraussetzungen mit materiellen Momenten, die sie dem immanenten Sein entnahm, anstatt das Apriori in seiner Reinheit zu erkennen. Indem sie die Probleme der einelnen Seinswissenschaften verdoppelte und unendliche und hoffnungslose Lösungen der unrichtig gestellten Probleme versuchte, übersah sie das eigene, das eigentliche Gebiet der Philosophie, das keiner anderen Wissenschaft gehört: das Gebiet der formalen Voraussetzungen der empirischen Wahrheit, der verkörperten Schönheit, des realisierten Guten u. s. w. In diesem Sinne bilden die formellen Voraussetzungen der Kulturwerte oder die reinen Wertbegriffe das Minimum an Transzendenz, das keine Philosophie ableugnen darf, das transzendente Sein dagegen umhüllt den reinen Wert mit immanenten Momenten. Nur der Wert kann als ein unendlicher erfaßt werden. Jeder Versuch dagegen, das Sein in seiner Unendlichkeit zu erfassen, führt notwendig zur Verendlichung des Seins.

Wenn wir nach diesen kurzen Bemerkungen, deren Sinn erst im folgenden ganz klar werden wird, eine Definition der Metaphysik geben wollten, so müßten wir sagen: Metaphysik bedeutet erstens eine Grenzvermengung zwischen verschiedenen Wissenschaften oder zwischen einzelnen Kulturgebieten, sie ist zweitens Begriffsrealismus, da sie die Produkte einer besonderen Seinswissenschaft zum absoluten Sein hypostasiert. Anders gesprochen, die Metaphysik begnügt sich nicht mit dem Minimum der formellen Voraussetzungen oder mit den Wertbegriffen, sondern postuliert ein Maximum von Voraussetzungen, d. h. sie postuliert ein transzendentes Sein. Sie verwischt so die Grenzen zwischen Sein und Seinsvoraussetzungen, zwischen Philosophie und Wissenschaft, zwischen Form und Inhalt. Daher will auch jede konsequente Metaphysik entweder den Inhalt aus der Form, die

Digitized by Google

Wissenschaft aus der Philosophie (Rationalismus) oder die Form aus dem Inhalte, die Philosophie aus der Wissenschaft (Empirismus) ableiten.

Wir können jetzt diesen Gedanken nicht weiter ausführen: dazu müßten wir den »Ursprung« der bestehenden metaphysischen Systeme nachweisen, d. h. in jedem einzelnen Falle genau bestimmen, welche Gesichtspunkte oder Grenzen es sind, die dieses oder jenes metaphysische System überschritten oder vermengt hat, mit welchen immanenten Seinsmomenten es den apriorischen Wert umhüllt hat, welche, in den Grenzen ihres besonderen Gebietes berechtigten, Einzelbegriffe der empirischen Wissenschaften es zum absoluten Sein hypostasiert hat. In seiner Dialektik hat Kant eine solche transzendentale Typologie der metaphysischen Systeme gegeben. Diese Typologie war schon für die damalige Zeit bei weitem nicht vollständig, heute jedoch brauchen wir eine viel detailliertere Untersuchung dieser Art, welche auch die nachkantische Metaphysik einschlösse. Es würde uns hier zu weit führen, ein Beispiel dieser Art genau zu analysieren, zumal wir einige Beispiele einer ganz analogen Untersuchung (nur aus einem anderen Gebiete) zu geben beabsichtigen: nämlich aus dem Gebiete nicht des metaphysischen, sondern des mystischen Denkens.

Um die weitere Darstellung klarer zu machen, wollen wir schon an dieser Stelle die Hauptpunkte unserer Untersuchung vorwegnehmen.

Die Metaphysik entsteht dort, wo die Grenzen zwischen einzelnen Wissens- und Kulturgebieten nicht gewahrt werden. Sie zieht notwendig die Grenzvermengung zwischen der reinen Logik (der Form) und den Seinswissenschaften (dem Inhalt) nach sich. Wir werden zu zeigen haben, daß jede Mystik auf ganz analoge Weise dort entsteht, wo die letzten Grenzen zwischen Philosophie und Leben, zwischen dem Gebiete der Kulturwerte und dem Gebiete des irrationalen Erlebnisses nicht gewahrt werden. Die Mystik bedeutet eine Uebersteigung der letzten Grenzen der Philosophie, den hoffnungslosen Versuch, durch Begriffe das zu erfassen, was jeder Begriffsbildung spottet, und was in jedem Sinne irrational ist. Auch in diesem Falle müssen wir, unserer allgemeinen Methode gemäß, streng zwischen dem Gebiete der Mystik, als dem Gegenstande der philosophischen Untersuchung, und dieser Untersuchung selbst, d. h. der Philosophie der Mystik unterscheiden, ebenso wie wir z. B. zwischen den Seinswissenschaften und der Logik unterscheiden müssen. Ist eine Philosophie der Mystik als formelle Begründung dieses rein subjektiven und irrationalen Gebietes möglich? Ist die Mystik, als ein besonderes Gebiet, das den übrigen Kulturgebieten koordiniert ist, über-

Digitized by Google

haupt möglich? Das ist das Problem der Mystik in der Philosophie. Wir werden zu zeigen versuchen, daß eine der Philosophie, der Wissenschaft, Kunst etc. analoge Philosophie der Mystik schlechthin unmöglich ist. Beruht diese Unmöglichkeit darauf, daß das Gebiet der Mystik der Methode der Philosophie ewig entrückt bleibt oder darauf, daß die Philosophie, der im Prinzip alles zugänglich ist, doch an sich Grenzen hat, die von der Mystik überschritten werden? Diese Frage werden wir zu lösen versuchen und zwar dahin, daß solche Grenzen allerdings anzunehmen sind, und daß sie mit den Grenzen der in objektiven Werten sich darstellenden Kultur selbst zusammenfallen. Im Gegensatz zu jeder Metaphysik, die keine Grenzen der Philosophie anerkennt, bedeutet der Kritizismus das Selbstbewußtsein der Grenzen. Die Mystik aber enthält insofern eine metaphysische Theorie, als sie, wie diese, notwendige Grenzen übersteigen will, freilich mit dem Unterschiede von aller Metaphysik, daß es die letzten Grenzen der Philosophie und Kultur überhaupt sind, die von ihr überstiegen werden sollen. Meistenteils geht die Uebersteigung der letzten Grenzen mit einer Vermengung zwischen den einzelnen Kulturgebieten zusammen, so daß die Mystik mit einer rationalistischen Metaphysik verbunden auftritt. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen Metaphysik und Mystik kein prinzipieller. Der Mystizismus (wie wir das Mischgebilde nennen können) ist eine Art von Metaphysik, die dort entsteht, wo die überstiegenen Grenzen die letzten Grenzen sind, die das Gebiet der Philosophie und der Kultur von der Sphäre des irrationalen Erlebnisses und der Mystik abtrennen. Warum des Erlebnisses? Weil das Objekt der Philosophie mit dem Gebiete der gegenständlichen, d. h. vom menschlichen Subjekte abtrennbaren Kultur zusammenfällt. Dies Gebiet allein hat objektive Geltung, die überpersönlich und von subjektiven Erlebnissen unabhängig ist. Dem Gebiet des Irrationalen dagegen fehlen solche Gegenständlichkeiten oder Gegenstandswerte, es lagert sich in keinen überpersönlichen Gültigkeiten ab: es ist, psychologisch gesprochen, das Gebiet der Geheimnisse der Seele oder des unbewußten Erlebnisses. Warum denn der Mystik? Da die Uebersteigung der Grenzen dieser unbewußten Sphäre, das Streben, das Erlebnis im Gebiet der Philosophie heimisch zu machen, zu den Theorien führt, welche man gewöhnlich mystisch nennt, oder, in unserer Terminologie, zum Mystizismus.

Von diesen halb einleitenden, halb terminologischen Bemerkungen gehen wir zur Begründung unserer These über. Wir werden also die Berechtigung der Mystik, als der Sphäre des absolut irrationalen,

Digitized by Google

subjektiven Erlebnisses, und die innere Unmöglichkeit des Mystizismus, seine Verwandtschaft mit der von ihm verschmähten rationalistischen Metaphysik zu beweisen haben. Dieser Beweis kann nur in der genauen Untersuchung und Bestimmung der Grenzen der Philosophie bestehen. Wir werden daher jene letzten Begriffe zu betrachten haben, zu welchen die kritische Philosophie am Ende ihrer Untersuchung notwendig gelangt, und welche die Sphäre der ihr zugänglichen Probleme umgrenzen. Diese Begriffe dienen nicht zur Vermehrung, sondern allein zur Abschließung unseres Wissens, sie sind seine Grenzsteine, und als solche weisen sie auf ein der Philosophie fremdes und unzugängliches Gebiet hinaus. Ihnen entspricht keine Realität, sie bringen nur die philosophischen Begriffe zur systematischen Einheit. Von dem allgemeinen Begriff der Philosophie als der Wertwissenschaft, ausgehend, wollen wir nun versuchen, erstens vier Hauptbegriffe des Erlebnisses aufzustellen und zu begründen, sodann aber zu zeigen, wie die Nichtbeachtung der bloß abschließenden oder begrenzenden Bedeutung dieser Begriffe, ihre Umdeutung zu Seinsbegriffen zu vier Hauptarten von mystischen oder metaphysischen Systemen geführt hat.

## II. Das Problem des irrationalen Erlebnisses oder der »reinen Mystik«.

Bevor wir zur genaueren Darlegung der vier Erlebnisbegriffe übergehen, müssen wir zunächst noch erklären, in welchem Sinne diese verschiedenen Begriffe »verschieden« sind. Verschieden sind sie nur insofern, als wir zu ihnen auf verschiedenen Wegen gelangen, indem wir von verschiedenen philosophischen Problemen ausgehen. Im Grunde genommen bedeuten sie eigentlich nur verschiedene Seiten eines und desselben unlösbaren Problems, das wir später noch genauer formulieren werden. Wenn wir also von verschiedenen Erlebnisbegriffen sprechen werden, werden wir eigentlich immer nur von einem und demselben sprechen. Der Erlebnisbegriff bedeutet die Negation jeder (also auch formalen) Erkenntnis; in diesem Sinne kann es natürlich keine verschiedenen Erlebnisbegriffe geben: denn das, was verschieden ist, muß sich durch irgend einen besonderen Inhalt unterscheiden, der Erlebnisbegriff dagegen kann keinen positiven Inhalt aufzeigen.

Wenn wir also vom Erlebnis sprechen, werden wir eigentlich nicht von ihm selbst sprechen (denn die Mystik als solche ist unaussprechlich — von ihr sprechen hieße in Mystizismus verfallen), sondern vielmehr von der Philosophie und ihren Grenzen, wie auch vom Mystizismus als dem unberechtigten Produkt einer Rationalisierung der Mystik.

Digitized by Google

## Vier Erlebnisbegriffe.

Unsere Begrenzung des philosophischen Problems im Sinne der Wertphilosophie führt zu einem Verzicht der Philosophie auf viele nichtphilosophische und doch an sich wichtige und wertvolle Probleme. Die Philosophie kann z. B. nicht die Frage beantworten, warum die Kultursphäre gerade aus vier Gebieten besteht, warum es überhaupt so etwas wie einen realisierten Wert gibt. Ja, sie kann sogar nicht einmal mit Sicherheit behaupten, daß die genannten Gebiete der Kultursphäre diese für immer erschöpfen. Es ist wohl möglich, daß im Laufe der zukünftigen Entwicklung ganz neue Gebiete des Kulturschaffens entstehen, die auch die Sphäre der Philosophie erweitern würden. Die Geschichte lehrt uns, wie Wissenschaften geboren wurden, wie überhaupt dieses oder jenes Kulturgebiet sich von den anderen abgrenzte. Die Philosophie als solche bewegt sich freilich in der einheitlichen Sphäre der reinen Werte: mit ihnen beginnt sie, mit ihnen endet sie auch. Dennoch ist sie von dem außer ihr liegenden Faktum der Wertverwirklichung abhängig. Der verwirklichte Wert — das ist das irrationale, gegebene Faktum der Geschichte, das man nur vorfinden und erleben kann.

Weist das Erlebnis als das absolut irrationale Faktum der Geschichte auf die Anfangsgrenzen der philosophischen Methode hin, so ist es auch nicht schwer zu zeigen, daß der letzte Begriff, zu dem die Philosophie schließlich gelangt, ebenso in das Gebiet des irrationalen Erlebnisses hinüberführt. Durch die Aufzeigung der formalen Voraussetzungen der Wissenschaft beantwortet die Philosophie die Frage: »Wie ist Wissenschaft möglich?«. Dadurch gibt sie aber keineswegs die letzte Lösung dieses Problems, denn es entsteht immer die weitere Frage: Wie sind die formalen Voraussetzungen der Wissenschaft möglich? Die Logik beantwortet die Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft dadurch, daß sie diese Frage auf eine andere, allgemeinere zurückführt, die nicht mehr rein logisch ist, sondern zu anderen philosophischen Disziplinen gehört. Sie schiebt das Problem nur weiter in ein anderes Gebiet, ohne eine letzte Lösung zu geben. Vom Gesichtspunkte der letzten Problemlösung aus könnte man daher die Philosophie unfruchtbar nennen, wenn diese Weiterschiebung der Probleme nicht zugleich ihre Verallgemeinerung und Konzentration bedeutete. Indem die Methodologie z. B. die Voraussetzungen der verschiedenen Einzelwissenschaften aufsucht, verallgemeinert sie in diesen Voraussetzungen die mannigfaltigen vereinzelten Probleme, welche sie bei der Analyse der historisch gegebenen Wissenschaften vorfindet. Indem die Erkenntnistheorie die Voraussetzungen dieser Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, d. h. die formalen



Digitized by Google

Voraussetzungen der »Wissenschaft überhaupt« feststellt, geht sie noch einen Schritt weiter in der Verallgemeinerung und Konzentration der Probleme. Sie ist gleichsam die zweite Potenz des Problematischen, eine Konzentration der ersten methodologischen Potenz. In diesem Sinne könnte man mit Schelling von der Potenzierung als der eigentlichen philosophischen Methode sprechen. Insofern bedeutet jede Voraussetzung als philosophischer Begriff kein »gelöstes«, sondern vielmehr ein potenziertes, verdichtetes Problem. Je »allgemeiner« die Voraussetzung ist, desto »problematischer« ist sie, denn sie schließt die ihr untergeordneten Voraussetzungen und Probleme alle in sich ein. Die »allgemeinere« Voraussetzung umfaßt die spezielleren: es genügt, das in ihr enthaltene Problem irgendwie zu lösen, um damit auch alle spezielleren Probleme, die in ihr potenziert worden sind, mit einem Schlage mit zu lösen. So löst die Beantwortung der Frage: »Wie ist Kausalität überhaupt möglich?« zugleich die Probleme der Gesetzmäßigkeit und der historischen Kausalität, die auf den Problembegriff der »Kausalität überhaupt« zurückgeführt werden, auf[1]). Hegel meint mit seinem Begriffe des konkreten Ganzen, das alle besonderen Begriffe als seine Teile in sich umfaßt, zweifellos eben dieses Verhältnis. Nur hat er dieses Verhältnis der formalen Wertbegriffe zu einer Realität hypostasiert, hat ihm den Charakter der realen Wechselwirkung zwischen dem metaphysischen Ganzen und den in ihm real enthaltenen Teilen verliehen. Wenn wir aber auf diese Identifizierung der philosophischen oder transzendentalen Allgemeinheit mit der Allgemeinheit des realen Ganzen verzichten, so bleibt von der Konkretheit des philosophischen Allgemeinbegriffs nur eben diese Potenziertheit und Verallgemeinerung des in der formalen Voraussetzung enthaltenen Problems übrig. In der Philosophie verallgemeinern wir also nur und potenzieren das Problem, führen es zurück, geben aber keine »letzte Lösung«. Der letzte Wertbegriff, zu dem die Philosophie gelangt, ist insofern der »problematischste« Begriff: in ihm sind alle die verschiedenen vereinzelten Probleme, mit denen die philosophische Untersuchung zu tun hatte, »aufgehoben«. Diesen letzten Begriff konkret denken, hieße alle Probleme lösen, hieße jene »letzte Lösung« finden, welche die in sich ruhende und selbstgenügsame Weisheit erschließt. Die Philosophie ist aber keine Weisheit, keine σοφία der Stoiker. Sie bedeutet nur den objektiven Weg zur Weisheit, sie ist φιλοσοφία, wie sie Sokrates und Plato verstanden. Die »letzte Lösung« kann man nur erleben. Die Philosophie läßt sich mit einer ins Unendliche gehenden Allee

1) Vrgl. meine Schrift »Individuelle Kausalität«, Ergänzungsheft der Kantstudien 15, S. 144 ff, 1909.

Digitized by Google

vergleichen: wie eng auch in der weiten Ferne die Bäume aneinander rücken mögen, den letzten Zusammenschluß, der dem Blicke erst feste Einheit und Gestalt geben kann, gewähren nicht die Bäume der Allee selbst, sondern das hinter der Allee leuchtende Blau des Horizontes. Die irrationale Lösung des letzten Problems im Erlebnis ist das Blau des Horizontes. Es genügt, den allgemeinsten philosophischen Begriff zu erleben, die irrationale Lösung des letzten Problems zu finden, um von der philosophischen Problemerkenntnis zu der absoluten Problemlösung oder, was dasselbe ist, von der wissenschaftlichen Philosophie zur einheitlichen Weltanschauung überzugehen.

Dem immanenten Sein fehlt, wie wir schon wissen, die Einheit. Die materielle Einheit ist immer eine begrenzte, beschränkte. Nur formale Einheit ist echte und allein mögliche Einheit — sie ist die Einheit der Philosophie, welcher insofern die befreiende und versöhnende Rolle zukommt. Was ist aber diese formale Einheit? Keineswegs ist es die Einheit der fertigen Lösung, sondern die des aufgegebenen Problems, die Einheit des letzten Wertbegriffs, in welchem all die vereinzelten und mannigfaltigen Probleme, die wir in der Kultur finden, zu einem mächtigen Problem zusammengefaßt sind. Die Philosophie vereinheitlicht die verschiedenen Wissens- und Kulturgebiete, indem sie zwischen ihnen die Grenzen zieht. In der Philosophie bedeutet die Vereinheitlichung soviel wie Grenzsetzung. Diese formale philosophische Einheit beruht selbst auf der Zweiheit der philosophischen und empirischen Wissenschaften, auf dem Dualismus von Wert und Sein. Auf Grund eines rationalen Beweises lassen sich diese beiden Welten nicht versöhnen oder vereinheitlichen, denn der Dualismus der beiden Welten ist gerade die Voraussetzung der Philosophie als einer objektiven Wissenschaft. Man kann wohl das Faktum des realisierten Wertes anerkennen und es sogar einer Deutung unterwerfen[1]). Ganz anders aber steht es mit der Realisation der Werte im Laufe der Geschichte. Diese Realisation ist Gegenstand des Glaubens. Insofern ist auch die Idee der Weltordnung und die Idee des Fortschritts ein Glaube an die Weltordnung und den Fortschritt, d. h. ein in der Sphäre des Irrationalen sich befindendes Erlebnis.

Noch schroffer wird dieser der Philosophie zu Grunde liegende Dualismus, wenn wir ihn von einer anderen Seite her betrachten, nämlich als Dualismus zwischen Form und Inhalt. Die Erkenntnistheorie kann wohl die Gesetzmäßigkeit überhaupt begründen, sie kann aber nie die allgemeine Geltung einer konkreten, materiellen Wahrheit, z. B. des Lehrsatzes von Pythagoras oder des Ge-

1) Vrgl. den Artikel Rickerts im 1. Hefte des »Logos«: Die Sinnesdeutung.



Digitized by Google

setzes von Boyle und Mariotte verbürgen. Sie stellt nur die notwendigen und nicht hinreichenden Bedingungen ihrer materiellen Wahrheit fest, ihr Beweis aber liegt ausschließlich den entsprechenden einzelnen Seinswissenschaften ob. Daß die formale oder philosophische Wahrheit mit der materiellen Wahrheit der Einzelwissenschaften nicht zusammenfällt, wird besonders klar, wenn wir daran denken, daß dieselben unwandelbaren formalen Prinzipien in gleicher Weise sowohl materiell wahre als materiell falsche Sätze begründen. Dieselben Prinzipien der Kontinuität, der Kausalität und der formalen Logik begründen ebensowohl den materiell falschen Satz des Kopernikus von der Kreisbahn der Planeten als den heute als materiell wahr anerkannten Satz Keplers von der Ellipsenform dieser Bewegung. Beide einander widersprechenden Sätze sind erst auf Grund der genannten formalen Voraussetzungen »möglich«. Erst auf Grund dieser Prinzipien behält überhaupt die Frage, ob dieser oder jener Satz wahr oder falsch sei, ihren Sinn. Insofern sind die Formen der Logik Prinzipien des Widerspruchs, denn das Ganze von ihnen beherrschte Gebiet der materiellen Wahrheit unterliegt der Möglichkeit des Widerspruchs. Sie selbst aber sind über jeden Widerspruch erhaben, denn sie sind die Bedingungen jedes Widerspruchs. Sie können nicht falsch sein, denn das Falsche ist erst auf Grund ihrer möglich. In diesem Sinne allein könnte man von einer unwandelbaren und absoluten Form als dem Gegenstande der reinen Logik oder der reinen Philosophie überhaupt reden und von dem wandelbaren und relativen Inhalte der Einzelwissenschaften, des konkreten moralischen, ästhetischen, religiösen Lebens. Der Dualismus beider Arten der Wahrheit aber läßt sich so wenig überwinden, wie der platonische von ἐπιστήμη und δόξα, wenn auch das »Teilhaben« der materiellen Sätze an der formalen Wahrheit für uns kein besonderes Problem mehr bildet. Von der absoluten Form ist zum relativen Inhalt kein rationaler Uebergang möglich, beide sind durch eine Kluft getrennt, die durch die Vernunft nie überbrückt werden kann, die man nur »erleben« und in ihrer faktischen Irrationalität hinnehmen kann.

Es ist wohl nicht schwer zu sehen, daß alle diese vier Erlebnisbegriffe im Grunde genommen nur von einem sprechen. Sie bedeuten verschiedene Seiten eines und desselben Problems, wie nämlich das Absolute im Relativen, das Zeitlose im Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen zu erscheinen vermag.

## Vier Arten des Mystizismus.

Dies Problem, in welchem jeder metaphysische Mystizismus immer das Hauptproblem der Philosophie gesehen hat, erfährt ver-

Digitized by Google

schiedene Lösungen, je nach seinen verschiedenen Seiten, die in jedem Einzelfalle besonders betont werden. Die Art, wie dieses Problem gestellt wird, bestimmt auch seine endgültige Lösung. Insofern führen die von uns betrachteten Seiten dieses Problems zu vier verschiedenen Arten der Metaphysik, die unseren vier Erlebnisbegriffen genau entsprechen. Sie bilden gleichsam die Kehrseite des Erlebnisproblems. Den mystischsten Charakter weisen diejenigen metaphysischen Systeme auf, welche von Ueberlegungen ausgehen, die unserem ersten Erlebnisbegriffe entsprechen. Die Irrationalität, die ursprüngliche Gegebenheit des Ausgangspunktes der philosophischen Untersuchung wird in der Metaphysik in eine intuitiv erkennbare Unendlichkeit verwandelt, aus welcher unsere endliche Welt herfließt, emaniert. So wird im Neuplatonismus aus dem unendlichen Einen (Ἕν), das keiner rationalen Erkenntnis zugänglich ist, durch ein allmähliches Hinabsteigen die uns unmittelbar umfassende endliche und rational erkennbare Welt abgeleitet. Zunächst ist es die Gottheit, die aus dem unteilbaren und in seiner Unendlichkeit unbestimmbaren Einen ausgestrahlt wird, dann folgt die Vernunft, d. h. die Ideenwelt, die ihrerseits die Weltseele ausstrahlt, bis als letzte Stufe dieses realen Emanationsprozesses die materielle Welt erscheint. Die Sphäre der reinen Materie bedeutet ein Nichtsein, das reale Aufhören des aus dem unendlichen Einen ausfließenden Lichtes. Die Realisation des Unendlichen im Endlichen ist demgemäß ein realer Prozeß der Ausstrahlung einer unendlichen Energie und ihrer Abschwächung und Erschöpfung bis zum endlichen Sein, ja sogar bis zum Nichtsein. Anstatt die vorfindbaren Probleme zu verallgemeinern und zu konzentrieren, erklärt der Emanatismus den Ursprung der Welt aus dem Unendlichen. Er geht von dem Irrationalen aus, das eben dadurch aufhört irrational zu sein, da der reale Prozeß der Emanation ja zugleich ein begreifbarer sein soll. Wir dagegen kommen zum Irrationalen als zum Gegenstande des reinen Erlebnisses. Für uns liegt das Irrationale nicht am Anfange, sondern am Ende oder vielmehr außerhalb der Philosophie, daher ist es wirklich irrational, frei von allen rationalen Schalen. Dagegen legen alle Theorien des Egressus oder der Emanation in das Irrationale alles das hinein, was sie nachher aus ihm ableiten. Sie alle bilden das Korrelat zu unserem ersten Erlebnisbegriff und beruhen auf einer Ueberschreitung der Grenzen der philosophischen Erkenntnis, sie bedeuten insofern den Versuch begrifflich das zu erfassen, was jedem Begriffe prinzipiell entzogen ist, und was auch durch unseren Begriff des Erlebnisses als den Grenzbegriff der Philosophie nicht erfaßt, sondern vielmehr ausgewiesen werden soll.

Digitized by Google

Die philosophische Methode der Potenzierung der Probleme, ihrer Verallgemeinerung und Zurückführung zum letzten Problem, das zu »lösen« nicht mehr Sache der Philosophie, sondern »des Erlebnisses« ist, verwandelt die Metaphysik in den Begriff des Regressus, oder eines realen Rücklaufes der endlichen Seele in den unendlichen Schoß der irrationalen Urwesenheit, aus welcher sie, wie wir gesehen haben, real hervorgegangen ist. Ist die Philosophie nur ein Wissen von den Problemen, nur ein Weg zur Weisheit, der in einer allmählichen Zurückführung und Potenzierung (nicht aber Lösung) der Probleme besteht, so beansprucht der Mystizismus dagegen eine allmähliche Lösung der Probleme zu geben, zu einem immer vollkommneren Wissen zu gelangen, das auf der höchsten Stufe schließlich zu einer Versenkung in die absolute göttliche Weisheit selbst führt. So bedeutet in der Lehre des Neuplatonismus die bürgerliche Tugend oder die ethische Vollkommenheit die erste Stufe des Rückganges der menschlichen Seele in das göttliche Urwesen. Die wissenschaftliche Erkenntnis oder die »dianoëtische« Vollkommenheit ist die nächste Stufe der Lostrennung der Seele von der Materie. Noch höher steht das aesthetische Schauen (θεωρία): dieser Zustand bedeutet die Rückkehr der Seele in die Welt der Ideen und der Gottheit. Endlich als letzte Stufe folgt die mystische Extase, durch die sich die Seele mit der Gottheit vereinigt und in das Eine, in das Urwesen versinkt. Aehnliche Theorien finden wir bei Augustin, bei Scotus Eriugena und bei Spinoza. Alle diese Regressustheorien bilden das Korrelat zu unserem zweiten Erlebnisbegriffe, der in ihnen eine metaphysische Deutung erfährt.

Einen weniger mystischen Charakter tragen diejenigen metaphysischen Systeme, die auf den Beweis der Realisation der Werte abzielen und in ihre Systemgebilde daher den Begriff einer objektiv seienden höchsten Macht einführen, die uns die Verwirklichung der absoluten Werte garantieren soll. Das mystische Element versteckt sich in diesen Theorien hinter allerlei rationale Beweise, manchmal aber tritt es ganz deutlich in die Erscheinung. Zu solchen Begriffen einer objektiven Macht gehört z. B. der Gott Descartes', der in seiner Allgüte kein Täuscher sein kann (Deus non est deceptor), wodurch wir versichert werden, daß die uns umgebende Welt Wirklichkeit ist und kein Traum. Eine analoge Bedeutung kommt auch dem Gotte Berkeleys zu, der uns ebenfalls die Objektivität der Welt verbürgt und ihre Scheinhaftigkeit ausschließt. Noch schärfer aber als in allen diesen gleichsam statischen Theorien der Weltordnung ist die Idee einer objektiven, die Realisation der Werte verbürgenden Macht in der Geschichtsphilosophie Hegels zum

Digitized by Google

Ausdruck gelangt. Die Geschichtsphilosophie Hegels bedeutet eine dynamische Theorie des Fortschritts, d. h. des Prozesses der Verwirklichung der Werte in der Geschichte. Für Hegel ist Fortschritt keineswegs eine bloße Wertung der Tatsachen vom Standpunkte dieser oder jener Werte, sondern das reale und rational erkennbare Faktum des allmählichen Erscheinens des absoluten Geistes, in welchem alle die Werte, die im Laufe der Geschichte sich realisieren, schon von Ewigkeit her enthalten sind. Das objektive Sein des absoluten Geistes verbürgt also nach Hegel den Fortschritt oder die Realisation der Wahrheit, der Freiheit und anderer Werte in der Geschichte. Der Fortschritt ist für ihn kein Gegenstand des Glaubens und kein Problem, sondern das rational notwendige und restlos erkennbare Faktum, sodaß die Philosophie sogar die absolute Erreichung des letzten Zieles oder »das Ende der Geschichte« voraussagen kann. In diesem Sinne bildet die Hegelsche Fortschrittslehre, die schließlich zur Idee des Zustandes der absoluten Verwirklichung der Werte in der endlichen Welt führt, mit den genannten Theorien der Weltordnung zusammen, das Korrelat zu unserem dritten Erlebnisbegriff.

Unserem vierten Erlebnisbegriff endlich entsprechen alle diejenigen metaphysischen Theorien, die bei dem Dualismus von Form und Inhalt nicht stehen bleiben wollen, sondern ihn auf rationalem Wege zu überwinden versuchen. So will jeder Rationalismus den Inhalt aus der Form ableiten, das Gravitationsgesetz aus dem Gesetze der Kausalität, das konkrete Gebot der Moral aus den formalen Voraussetzungen der Ethik. Die Ueberbleibsel eines solchen Rationalismus sind sogar noch bei Kant, der den autonomen und selbständigen Charakter der Philosophie vielleicht am stärksten betont hat, zu finden. Der Rationalismus, d. h. die Tendenz, den Inhalt aus der Form abzuleiten, hat Kant u. a. veranlaßt, manchen seiner ethischen und religionsphilosophischen Untersuchungen den Charakter eines »praktischen Beweises« des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zu verleihen. Daraus schlossen auch die vulgären Kantkritiker, daß Kant die dogmatische Metaphysik, welche er in der »Kritik der reinen Vernunft« zerstörte, in der »Kritik der praktischen Vernunft« wieder hergestellt habe. Aber Kant hat nie gemeint, daß der unmittelbare religiöse Glaube an das Dasein eines konkreten Gottes wieder, und zwar mit Hilfe philosophischer Schlüsse, bewiesen werden solle und könne. Die materielle Evidenz des Daseins Gottes trägt in sich selbst Beweise ihrer Geltung genug, wie auch der mathematische Lehrsatz keiner besonderen philosophischen Beweise bedarf. Wie die Logik die Aufzeigung der formalen Voraussetzungen der mathematischen Lehrsätze und ihrer

Digitized by Google

materiellen Beweise überhaupt zur Aufgabe hat, so wollte auch Kant durch seine »praktischen Beweise« nur die formalen Voraussetzungen jener materiellen Evidenz »deduzieren«, mit welcher ein wahrhaft religiöser Mensch an das Dasein des ihm lebendigen Gottes glaubt. — Im Gegensatz zum Rationalismus versucht der Empirismus die Form aus dem Inhalte, das Prinzip der Kausalität aus den konkreten physikalischen oder psychologischen Gesetzen abzuleiten. James kann in unseren Tagen als Beispiel einer solchen empiristischen Ableitung der Form aus dem Inhalte auf religiösem Gebiet dienen. Im ausdrücklichen Gegensatz zu allen »rationalistischen, metaphysischen Dogmen«, die den konkreten religiösen Glauben nur verdünnen, beruft sich James auf das unmittelbare, individuelle, religiöse Erlebnis. Und doch will er auf die Religionsphilosophie, die er »Wissenschaft der Religion« nennt, nicht verzichten. Anstatt aber die Aufgabe der Religionsphilosophie auf die Aufzeigung der formalen Voraussetzungen der religiösen Ueberzeugung zu beschränken, will er die Form aus dem Inhalte ableiten, d. h. auf dem Wege der Verallgemeinerung der konkreten, religiösen Vorstellungen zu den »allgemeinsten, religiösen Wahrheiten« gelangen. Die Religionsphilosophie wird bei ihm ihrem Wesen nach der Religion selbst gleich gesetzt, er kann ihr keine besondere Aufgabe neben der Religion mehr aufweisen. Das führt ihn nicht nur zur Annahme der Einförmigkeit der religiösen Erfahrung, was seiner eigenen Ansicht von der Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen widerspricht, sondern auch zur Formulierung der widerspruchsvollen und hoffnungslosen religionsphilosophischen Aufgabe, verschiedene konkrete religiöse Ueberzeugungen zur Einstimmigkeit zu bringen.

### Das Erlebnis als philosophischer Grenzbegriff und die negative Theologie.

Am besten werden wir vielleicht unseren Erlebnisbegriff als den formalen Grenzbegriff der Philosophie dadurch klarlegen, daß wir ihn gegen den an ihn in mancher Hinsicht erinnernden Gottesbegriff der negativen Theologie abgrenzen. Hat doch die negative Theologie auch immer die absolute Unerkennbarkeit der Gottheit behauptet: ihre Gottheit ist ἄποιος (Philo), d. h. von ihr läßt sich nichts Positives sagen, man kann sie bloß negativ bestimmen, sie ist — »Nichts« (Eckhardt), man kann sie nur vermittelst des irrationalen Erlebnisses der Liebe erkennen (Nikolaus von Kusa). Fällt nicht unsere Bestimmung der Mystik als eines reinen irrationalen Erlebnisses mit der Mystik der negativen Theologie zusammen? Man könnte vielleicht sagen, daß die negative Theologie, obwohl sie die Möglichkeit der

Digitized by Google

positiven Bestimmung der Gottheit negierte, trotzdem immer sehr viel von Gott gesprochen hat und dadurch ihren eigenen Forderungen nicht gerecht wurde. Andererseits wäre es wohl möglich, daß wir es in diesem Falle gar nicht mit einer mystischen Theorie, sondern bloß mit einer mystischen Ausdrucksweise zu tun haben, einer Ausdrucksweise, die keine weitere philosophische Bedeutung besitzt. Mußten wir selbst doch auch von der Mystik sprechen, trotz der von uns selber behaupteten Unaussagbarkeit des mystischen Erlebnisses!

In der Tat hat unser Begriff der reinen Mystik mit dem der negativen Theologie sehr viel Gemeinsames, dennoch unterscheidet er sich beträchtlich von ihm. Die negative Theologie negiert nur die konkreten Merkmale der Gottheit, z. B. die Endlichkeit, die persönliche Vernunft, den persönlichen Willen u.s.w., dagegen bestimmt sie die Gottheit durch formale Merkmale, z. B. das Sein (wenn auch kein konkretes Sein) und die Kausalität (die Gottheit wirkt nach ihr auf die Welt ein). In unserer Terminologie gesprochen negiert die negative Theologie den Mystizismus als materielle Seinserkenntnis, bejaht aber die »Philosophie der Mystik«, d. h. die Erkenntnis der formalen Voraussetzungen des mystischen Werterlebnisses. Sie bejaht von der Gottheit das »Sein überhaupt«, die »Kausalität überhaupt«, obwohl sie auch auf die begriffliche Erkenntnis der Art dieses Seins und dieser Kausalität verzichtet. Die Negation der materiellen Gotteserkenntnis ist aber keine letzte Negation, die nicht durch eine weitere noch überholt werden könnte. Sie enthält noch einen Rest positiver Erkenntnis. Sie verneint als »materielle Negation« nur das konkret bestimmte Sein, setzt aber die ganze Welt der Werte voraus. Erst die formale Negation, d. h. die Negation der Möglichkeit auch einer formalen Erkenntnis des mystischen Gebietes ist die letzte Negation, d. h. die reine, absolute Negation. Das folgende Beispiel wird unseren Gedanken am besten veranschaulichen.

Jedes konkrete, wissenschaftliche Gesetz (auf seine materielle Wahrheit kommt es in diesem Falle nicht an), z. B. der Satz des Kopernicus von der Kreisbahn der Planeten oder Keplers Satz von der Ellipsenbahn gibt uns ein materielles Wissen von irgend einem Teile der Wirklichkeit. Im Prinzip der »Gesetzmäßigkeit überhaupt« aber besitzen wir eine formale Erkenntnis dieser materiellen Wahrheit, d. h. eine Erkenntnis ihrer formalen Voraussetzung. Wir haben also in diesem Falle eine zwiefache Erkenntnisweise. Die Wirklichkeit als ein konkretes Ganzes dagegen ist für den materiellen Seinsbegriff irrational; sie ist rational nur als formaler Wertbegriff [1]). Weder die Physik noch die Chemie noch irgend eine andere Seins-

1) Vrgl. »Individuelle Kausalität«, S. 67 ff.

Digitized by Google

wissenschaft vermag den unendlichen Inhalt der Wirklichkeit in ihren Begriffen zu erfassen. Nur die Logik kann die »Wirklichkeit überhaupt« in Rücksicht auf ihre formale Struktur in ihren Wertbegriffen erfassen, d. h. die formalen Voraussetzungen der Wirklichkeit als des Materials und des Zieles aller Wissenschaften aufzeigen. In diesem Falle haben wir also eine »materielle Negation« vor uns, die aber mit einer formalen Erkenntnis verknüpft ist, im Gegensatz zu unserem ersten Falle, wo wir eine zwiefache Erkenntnis hatten. Der formalen Erkenntnis, z. B. dem Prinzip der »Kausalität überhaupt«, entspricht keine materielle Erkenntnis (d. h. kein besonderer Seinsbegriff) in der Weise, wie dem Prinzip der »Gesetzmäßigkeit überhaupt« das Gesetz Keplers entspricht. Die Negation der Erkenntnis läßt sich aber noch weiter ausdehnen, man kann auch noch die Möglichkeit der formalen Erkenntnis verneinen, — dann kommen wir zu dem in beiderlei Sinn Irrationalen, zu dem absolut Irrationalen, von dem es überhaupt keine Erkenntnis gibt, zu unserem Begriff des reinen Erlebnisses, einem Grenzbegriffe der Philosophie, der keinen andern Sinn hat als den, das der formalen Erkenntnis zugängliche Gebiet zu begrenzen. In der Tat, indem wir vom Erlebnis und von der reinen Mystik sprachen, gaben wir diesen keine formale Bestimmungen, sondern sprachen eigentlich nur von der Philosophie und ihren Grenzen und von dem diese Grenzen unrechtmäßig überschreitenden Mystizismus, d. h. nicht mehr von dem reinen, sondern von dem fälschlich rationalisierten mystischen Erlebnisse.

Die negative Theologie, die entstand, bevor das formale philosophische Problem in seiner Reinheit erfaßt war, konnte überhaupt zwischen der materiellen und formalen Negation nicht unterscheiden. Wie die ganze zeitgenössische Philosophie, bewegte sie sich in der Sphäre des Seins, und konnte daher im besten Falle nur die materielle Negation behaupten. Ihr Begriff des Irrationalen entsprach ungefähr unserem Begriff des materiell Irrationalen (wofür unser Begriff des Wirklichkeitsganzen als Beispiel diente), mit dem Unterschiede, daß dieser Begriff bei ihr, infolge der ungenügend scharfen Trennung beider Gebiete, auch nicht vollständig und rein gefaßt wurde. Man mußte zuerst überhaupt die Sphäre der rein formalen, der hinter dem Sein stehenden Werte in ihrer Bedeutung erkannt haben, ehe man zu einer Negation auch dieser Sphäre, d. h. zur absoluten Negation kommen konnte. Indem wir jetzt auf die Grenzen der philosophischen Vernunft überhaupt, auf die Beschränktheit auch dieser ihrer neuen Eroberung hinweisen, setzen wir das Werk der negativen Theologie nur auf neuem Boden fort, auf dem Boden der Wertphilosophie.

Digitized by Google

### III. Die objektive Philosophie und die Mystik.

Das Verhältnis der Philosophie zur Mystik ist schon im Begriffe des Erlebnisses gegeben. Die Mystik, als die Sphäre des absolut irrationalen Erlebnisses, liegt außerhalb der Philosophie im Gegensatz zur Wissenschaft, zum Gemeinschaftsleben, zur Kunst, zur historischen Religion, die sämtlich einzelnen Bänden des Systems der Philosophie entsprechen. Ihr entspricht kein besonderer Band, der Begriff des Erlebnisses ist so zu sagen nur der gemeinsame Einband des ganzen Systems. Bedeutet die Kultur den Inbegriff der realisierten absoluten Werte, so liegt die Mystik auch außerhalb der Kultur. Ein kurzer Rückblick auf die Vergangenheit der Philosophie wird wohl am besten diese gegenseitige Beziehung klarlegen.

In der Zeit ihrer Entstehung in Griechenland umfaßte die Philosophie das ganze Wissen. Sie war einerseits Weltanschauung im breitesten Sinne dieses Wortes, andererseits Wissenschaft. Wissenschaft und Weltanschauung, Wissen und Weisheit vereinigten sich in der Philosophie. Die objektive Wahrheit und das subjektive Erlebnis waren so eng mit einander verflochten, daß die Bruchstücke, die uns erhalten sind, uns wie Symbole der Weisheit vorkommen, die einst in ihnen lebendig war. Die weitere Entwicklung der Philosophie bestand darin, daß aus dieser undifferenzierten Weltanschauung, die subjektive und objektive Momente in sich barg, allmählich sich objektive und autonome Wissensgebiete ablösten. Die Wissenschaft, die ursprünglich im Nebel der undifferenzierten Weltanschauung kaum zu bemerken war, verdichtete sich zu einem immer festeren Wertgebilde. Im Laufe der zweitausendjährigen Entwicklung lösten sich von der Philosophie allmählich die einzelnen Seinswissenschaften ab. Diese Entwicklung reicht bis in unsere Zeit. Der Philosophie scheint so das allein zu verbleiben, was in der ursprünglichen undifferenzierten »Weisheit« nach Ablösung aller einzelnen Seinswissenschaften an Erkenntnismöglichkeit noch enthalten ist. Diese aber erstreckt sich, wie wir meinen, nicht so sehr auf den Gehalt an Weltanschauung als vielmehr auf die Sphäre der rein formalen Werte. Damit vollzieht sich eine neue Abtrennung der Philosophie als Wissenschaft von der ursprünglich in der Philosophie erstrebten konkreten Weisheit. Wir philosophieren jetzt im Zeichen dieser Befreiung der Philosophie als einer autonomen und von der Macht der subjektiven Weltanschauung unabhängigen Erkenntnisart. Dieser Zug der Entwicklung ist es gerade, der der modernen Philosophie jenen »vorletzten« Charakter aufprägt, der mystisch gestimmte Geister so sehr an ihr enttäuscht. Je klarer die Umrisse dieses neuen objektiven Gebietes werden, desto klarer wird man auch des vorletzten

Digitized by Google

Charakters der in ihm enthaltenen Lösungen sich bewußt werden, desto mächtiger wird auch das Bedürfnis nach der letzten »reinen« mystischen Synthese. Es liegt überhaupt etwas Auffallendes darin, mit welcher Notwendigkeit jede Erweiterung der objektiven Sphäre immer auch das Bewußtsein der Unmöglichkeit einer objektiven Lösung der letzten Probleme, sowie das gesteigerte Verlangen danach begleitet hat. So folgte auf die Zeit des Alexandrinertums, der ausschließlichen Herrschaft der Einzelwissenschaften, der mächtigste mystische Aufschwung, den die Menschheit je erlebt hat. Die Verselbständigung der physischen Wissenschaften in der Zeit der Renaissance führte zu einem neuen Ausbruch der mystischen Stimmung. Die Kritik Kants, die eine objektive autonome philosophische Erkenntnis anbahnte, führte zu einer Steigerung des mystischen Bedürfnisses. Die modernste Entwickelung der Philosophie bewegt sich in derselben Richtung: sie führt zur Vertiefung der zwischen der Sphäre des Objektiven und des Subjektiven bestehenden Kluft, zur Befreiung der Philosophie von den ihr fremden Motiven und Problemen und zur »Reinigung« des Mystischen von allen rationalen Momenten. So ist die äußerste »Verarmung« der Sphäre des Objektiven nur die Kehrseite der äußersten Anspannung des irrationalen Erlebnisses. Daher auch die mystische Stimmung des modernen Menschen!

Im mystischen Erlebnis trennen sich die Worte von den Begriffen ab und verlieren ihren Sinn: vollkommen sinnlose Worte können manchmal viel besser das Erlebnis ausdrücken und mitteilen, als solche, mit denen ein logischer oder ästhetischer Sinn verknüpft ist. Erinnern wir uns des Idioten Grischa aus der »Kindheit« von Tolstoi, dessen sinnlose Worte dem jungen Nikolenjka eine ganz neue mystische Welt plötzlich offenbaren. Erinnern wir uns der zahllosen »Heiligen«, die James in seinem Buche über die religiöse Erfahrung anführt, und deren Worten und Gebeten jeder faßbare Sinn fehlt. Man könnte sogar sagen, daß in diesen heiligen Idioten, welche jedes Sinnes bar sind, und die insofern außerhalb der Kultur stehen, die reine Mystik sich gleichsam inkarniert. In der Welt der kristallisierten Werte, wo alles sinnvoll und geformt ist, hin und her wandernd, bilden sie lebendige Verkörperungen der Sinn- und Formlosigkeit selbst; keine Kulturwerte haften an ihnen; sie sind sinn- und wertnackt. Deswegen kann es keine Philosophie der Mystik geben, diese kann nur Gegenstand einer Beschreibung, einer Legende, einer Selbstbiographie werden.

Man könnte uns nun aber einwenden, daß wir der Mystik gerade durch ihre Abgrenzung von der objektiven Sphäre der Kulturwerte schon jene formale Begründung gegeben haben, die allein die

Digitized by Google

Philosophie zu geben vermag. Beschränkt sich doch die kritische Methode gerade, wie wir sie auffassen, darauf, zwischen den verschiedenen Gebieten die Grenzen abzustecken und die Gebiete dadurch zu vereinigen. Die Kunst zu begründen — heißt so sie gegen die anderen Kulturgebiete abgrenzen, wie Kant es durch Aufzeigung der vier Momente des Schönen getan hat. Wie berechtigt dieser Einwand zunächst auch klingen mag, so beruht er doch schließlich auf einem Mißverständnis. Man kann in der Tat allen philosophischen Begriffen eine grenzsetzende und insofern synthetisierende Bedeutung zusprechen. Aber auch von diesem Standpunkte aus ließe sich nicht behaupten, daß die Rolle der philosophischen Begriffe sich in der bloßen Abgrenzung des zu begründenden Gebietes erschöpft. Dies ließe sich vielleicht nur von den letzten Begriffen dieses Gebietes sagen (die Kant regulative Prinzipien nennt), denn diese grenzen wirklich ihr Gebiet als Ganzes von den anderen ab. Aber neben diesen letzten Begriffen finden sich doch in jedem Teile der Philosophie noch andere weniger allgemeine Begriffe, die nicht das ganze Gebiet als solches abgrenzen, sondern innerhalb dieses Gebietes bestimmte Grenzen ziehen, wie z. B. die Begriffe der Gesetzmäßigkeit und der individuellen Kausalität. Ohne solche ein Gebiet differenzierende Begriffe gibt es nicht besondere Teile des Systems der Philosophie. Die letzten Begriffe, die das ganze Gebiet abgrenzen, sind nur als eigenartige Verallgemeinerungen dieser differenzierenden Begriffe möglich. So trennt die Logik die verschiedenen Gruppen der Wissenschaften von einander ab, um schließlich zu letzten Begriffen zu gelangen, die das Gebiet der Wissenschaft überhaupt umgrenzen. So werden Logik, Aesthetik, Ethik möglich — im Gegensatz zur Philosophie der Mystik, die aus eben diesem Grunde unmöglich ist. Denn hier gibt es keine das Gebiet im Inneren differenzierenden Begriffe, die einen besonderen »Band«, eine Philosophie der Mystik bilden könnten.

Das interessante Beispiel einer direkt entgegengesetzten Auffassung der Mystik oder des Erlebnisses bedeutet die Romantik. Die Philosophie des Lebens scheint das philosophische Hauptproblem der Romantik zu bilden [1]). Die Romantiker wollten eine konkrete Verkörperung des subjektiven Lebenswertes finden. Ohne sich dessen vollkommen bewußt zu werden, dachten sie sich das Leben und die Mystik als ein besonderes und zwar als das wertvollste Kulturgebiet; die Philosophie des Lebens sollte den abschließenden »Band« des Systems der Philosophie bilden. Für das seinem Wesen nach formlose Leben wollten sie eine spezifische Form finden, und diese

1) Vrgl. den Artikel Friedrich Schlegel von Friedrich Steppuhn. »Logos«. I. 11.

Digitized by Google

Form sollte alle anderen Formen in sich vereinigen. Sie sollte die Form der konkreten Ganzheit, der absoluten Einheit sein im Gegensatz zu den armen, abstrakten Formen des Kritizismus. Von hier aus ist auch die Künstlichkeit und die Pedanterie des klassischen Romantismus (besonders des Schlegelschen) zu erklären. Die widerspruchsvolle Aufgabe die Form des Formlosen zu finden mußte notwendig zum chaotischen und willkürlichen Gemisch verschiedener Formen führen. Die »Lucinde« Schlegels ist in der Tat kein Roman, kein Drama, kein Gedicht, noch weniger ist sie aber das Leben selbst, die letzte Synthese des mystischen Erlebnisses.

Aus diesem verfehlten Versuche der Romantik, das Leben, die Mystik zu einem besonderen Gebiet der Kulturwerte zu gestalten und die Philosophie des Lebens zu einem besonderen Bande des Systems der Philosophie, muß die ganze Tragweite unserer formalen »negativen Theologie« klar hervortreten. Leben und Mystik bilden kein besonderes Wertgebiet, das sich anderen Gebieten gegenüberstellen ließe. Wenn sie schließlich auch an etwas Konkretem haften sollen, so kann dieses Substrat nur jenes absolut Subjektive und Individuelle sein, das von der Persönlichkeit übrig bleibt, wenn man sie aller gegenständlichen Kulturwerte entkleidet. Die Mystik ist gegenstandslos, unfaßbar, und deshalb überall: im Wissenschaftler, im Künstler, im Politiker und im religiösen Menschen. Die Form, mit der sie verknüpft ist, ist unwesentlich für sie.

Den Metaphysiker wird dieses »Ueberallsein« der Mystik als des reinen Erlebnisses natürlich nicht befriedigen. Schon eher würde er sich mit dem Zugeständnis begnügen, die Mystik mache ein eigenes Kulturgebiet aus, das einen eigenen Kulturwert in sich verwirkliche. Jene auf alle Objektivitätsrechte verzichtende Ehre einer letzten Lösung, die wir ihr zusprechen, wird ihm gering erscheinen, da diese »Lösung« keine Erkenntnis zu sein prätendiert. Er wird vielleicht unsere Auffassung der Mystik mit dem Parlamentarismus vergleichen, der dem Könige auch ein Maximum an Ehre zumißt, ihn aber aller Rechte beraubt. Statt eines solchen philosophischen Parlamentarismus wird er schon eher den Konstitutionalismus mit seiner Unklarheit der inneren Beziehungen und seinem stetigen Widerstreite entgegengesetzter Prinzipien vorziehen. Dadurch aber wird er notwendig entweder zum metaphysischen Monismus oder zum romantischen Chaos hingetrieben. Der philosophische »Parlamentarismus«, d. h. der Kritizismus führt dagegen zur Freiheit der verschiedenen Wissenschafts- und Kulturgebiete.

Aus allem Vorhergesagten sollte es wohl auch klar geworden sein, daß, ungeachtet ihrer Nähe zum religiösen Gebiete, die Mystik,

Digitized by Google

als reines Erlebnis mit der Religion nicht zusammenzufallen braucht. Die Religion erhebt den Anspruch auf allgemeine Geltung, sie liegt nicht außerhalb der Kultur, wie das mystische Erlebnis, sondern bildet einen Teil der Kultur. Sie kristallisiert sich in konkreten Gütern, wie Kirche, Gebet, Dogma. Sie hat einen besonderen Sinn, und ist insofern »vernünftig«, rational, sie läßt eine philosophische Begründung zu. Daher ist sie auch nicht das »Letzte«, wie nahe der eigentlich mystischen Sphäre sie auch stehen mag. Der Gott der Religion ist nicht das Absolute, sondern auch nur eine Verendlichung des Absoluten, was alle Mystiker empfunden haben, weswegen sie den persönlichen Gott, das Haupt der Kirche, immer der absoluten Gottheit, dem letzten »Nichts« gegenüberstellten. Die religiösen Genies waren freilich, wie alle großen Kulturschöpfer überhaupt, meistens Mystiker in unserem Sinne des Wortes. Ihr irrationales Erlebnis war bei ihnen mit dem religiösen Schaffen verknüpft, so wie es bei Goethe z. B. mit dem künstlerischen Schaffen verbunden war. Es bestand aber nicht in diesem gegenständlichen Schaffen, sondern wurzelte in der subjektivsten Tiefe ihres individuellen Lebens. In ihrem mystischen Erlebnis waren sie allein mit ihrem Gotte, sie beanspruchten da keine Objektivität, sondern suchten sich vielmehr vor der Welt zu verbergen.

Wir können hier nicht auf das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Mystik und Religion näher eingehen. Das würde uns zu weit in das Gebiet der Religionsphilosophie hineinführen, und das dürfen wir in diesem Zusammenhange nicht. Wir möchten zum Schluß nur noch auf den unendlichen Charakter jenes letzten Problems, dessen Lösung sich im mystischen Geheimnis verbirgt, hinweisen. Vielleicht erfüllt sich doch mit der Zeit der Traum der Romantik, vielleicht löst sich einst aus der Sphäre der subjektiven »Weltanschauung« ein Gebiet ab, dem man kraft bestimmter historischer Bedingungen den Namen »Mystik« beilegen wird; in diesem Falle wird das System der Philosophie durch einen neuen, fünften Band, durch die »Philosophie des Lebens« ergänzt werden müssen. Aber auch dann wird dieses »Leben« nicht das »Letzte«, nicht jene »reine Mystik« sein, die wir hier im Auge hatten. Das letzte Problem wird nur weiter geschoben, es wird aber wie früher objektiv ungelöst bleiben. Es wird dann also nicht mehr das Problem des fünften, sondern des sechsten, überhaupt eines n-ten Bandes der Philosophie werden. Denn der die Insel der Objektivität umflutende Ozean der Mystik ist unendlich. Daher auch der unendliche Charakter der philosophischen Aufgabe, den Fichte im Gegensatz zu Hegel so lebhaft empfunden hat. Daher auch die historische Ewigkeit der philosophischen Arbeit,

Digitized by Google

die nicht in dem bloßen Mangel einer letzten Erfüllung, wie Hegel ihn der Philosophie Kants und Fichtes vorwarf, sondern in der unendlichen Kontinuität der sich ansammelnden Kulturtradition ihr wahres Wesen hat.

Eine so verstandene Philosophie ist ihrem Wesen nach antidogmatisch, sie läßt sich nicht in ein bestimmtes System für immer einschließen. Sie ist eine ewige Aufgabe, deren Lösung stets in der unendlichen Ferne schwebt.

---

Digitized by Google

# Neovitalismus.

Von

Viktor Weizsäcker (Stuttgart).

Vitalismus ist die Lehre, welche die ausschließliche Erklärung der Organismen aus dem Mechanismus der Natur für prinzipiell unmöglich erklärt, und welche die Existenz eines besonderen, autonom in den Mechanismus eingreifenden Naturfaktors den Erscheinungen des Lebens zu Grunde legt.

Unter allen geistigen Erzeugnissen der modernen Welt sind Form und Inhalt der Naturwissenschaft, und insbesondere der exakten, dasjenige, welchem die allgemeinere Ideen- und Kulturgeschichte vielleicht am wenigsten ihr besonderes Gepräge mitzuteilen vermocht hat. Unbeirrt um den Geist der Zeiten entwickelt die Naturwissenschaft nur sich selbst folgend ein Gebäude, dessen Struktur nur ihrem Objekte, fast nirgends aber der allgemeinen Geschichte zu entspringen scheint. Mag der Vitalismus als Ausnahme dieser, im innersten Wesen der mathematischen Naturwissenschaft begründeten Regel gelten — auch sein Einfluß hat sich selten bis über die Vorreden und Einleitungen hinaus erstreckt, die Gestaltung der empirischen Wissenschaft hat er kaum jemals ernstlich beeinflußt. So ist die Gefährlichkeit dieser Lehre von jeher von der Naturwissenschaft bedeutend überschätzt worden. Meist war ihr Auftreten mehr Symptom einer außerhalb der Naturwissenschaft, nicht in ihr selbst vorhandenen Bewegung.

Insbesondere war der Vitalismus stets eine isolierte, von einer anderen antimechanistischen Geistesrichtung unabhängige Strömung, einer Richtung, in der man mit mehr Recht einen gefährlichen Erbfeind erblicken durfte, und deren sachliche und historische Fundamente weit tiefer reichen als die des Vitalismus: wir meinen die Form der Naturbetrachtung, die man kurz als die aristotelische bezeichnet hat, und deren moderne Ausbildung am kürzesten in zwei Namen sich ausdrücken läßt: Goethe und Schelling.



Digitized by Google

Das Folgende handelt nicht von der Geschichte des Vitalismus, sondern davon, was der Vitalismus der Gegenwart bedeute, oder vielmehr, was die Aufgabe sei, die er zu lösen unternommen, und inwiefern er ihr nicht gewachsen sei. Wir knüpfen dabei an dasjenige Werk an, in welchem der etwa mit Eduard v. Hartmanns »Problem des Lebens« einsetzende »Neovitalismus« kulminiert, an die »Philosophie des Organischen« von Hans Driesch [1]). Denn hier gerade erreicht der Vitalismus eine Gestalt, in der jenes äußerliche Verhältnis zur Naturwissenschaft zu Fragestellungen vertieft ist, die mit den Grundlagen der Naturerkenntnis sich berühren: Aus der biologischen Hypothese ist mehr und mehr der Versuch einer Naturphilosophie geworden.

Das Zentrum der vitalistischen Theorie ist der vitale Naturfaktor. Man nannte ihn vor Jahren die Lebenskraft. Driesch nimmt den Ausdruck des Aristoteles, Entelechie, dafür in Anspruch, setzt dieselbe aber ebenfalls in Parallele zum Kraftbegriff der Physik [2]). Doch ist die Entelechie keine mechanische Kraft, auch keine Energieform [3]), und daher auch nicht meßbar, ohne Quantität, denn sie ist überhaupt nicht im Raume, sondern, ähnlich wie etwa die Empfindung, nur unteilbare, intensive Mannigfaltigkeit [4]). Doch ist die Entelechie nicht etwa ein Bestandteil der inneren Wahrnehmung, der Seele, sondern sie ist direkt überhaupt nicht wahrnehmbar, so wenig wie etwa eine Energie. Aber sie steht zur Materie im Raume in einer bestimmten Beziehung, welche als Modifikation des räumlichen Geschehens manifest wird, und aus dieser Modifikation kann man auf sie schließen. Diese Beziehung besteht im wesentlichen darin, daß die Entelechie etwas, was in einem gewissen Augenblick nach den Gesetzen der anorganischen Wissenschaft geschehen müßte, z. B. den Ausgleich irgend einer Potentialdifferenz, vorübergehend aufhält, »suspendiert« [5]), um später dem suspendierten Geschehen wieder freien Lauf zu lassen. Diese Einwirkung der Entelechie auf die Materie steht daher mit den beiden Hauptsätzen der Thermodynamik nicht in Konflikt, wohl aber mit dem Beharrungsgesetz der Newtonschen Mechanik, dessen Allgemeingültigkeit für die Organismen nicht besteht [6]). Damit im Zusammenhang steht, daß auch dem »Zerstreuungssatze« der Physik zuwiderlaufende Vorgänge durch die Entelechie hervorgebracht werden können [7]). Indem ihr so die Macht, einzelne »anorganische« Gesetze zu durchbrechen, gegeben ist, hat sie die Fähigkeit, die Bewegung der Materie derart zu beeinflussen, daß die Erscheinungen der

1) Engelmann, Leipzig 1909. 2 Bände.
2) l. c. II S. 335. — 3) II, 171. — 4) II, 137. — 5) II, 181.
6) II, 223. — 7) II, 175, vgl. z. B. Boltzmann.

Digitized by Google

Formbildung, Entwicklung, Selbsterhaltung, Vererbung, Handlung zustande kommen. Noch sei hervorgehoben, daß auch die Tätigkeit der Entelechie notwendigen Gesetzen unterworfen ist; ein Laplacescher Geist vermöchte jedes einzelne entelechiale Geschehen vorherzusagen. Die Entelechie ist nicht frei [1]).

Beinahe jeder Vitalismus geht aus von den Bedürfnissen der empirischen Biologie, von der instinktmäßig empfundenen Unmöglichkeit, Lebenserscheinungen wie die vorhin genannten jemals den Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft einordnen zu können. Nicht die Hypothese als solche aber, nicht ihre spezialwissenschaftlich-heuristische Seite fordert Interesse, sondern das tiefgehende Bedürfnis nach einer naturphilosophischen Grundwissenschaft der Biologie ist es, was sich in ihr ausdrückt und philosophische Beachtung mit Recht beansprucht. Indem wir Berechtigung und Notwendigkeit dieses Bedürfnisses hier voraussetzen, finden wir den Maßstab unserer Kritik auf einem andern Boden, als dem, der in der Antithese Mechanismus — Vitalismus befangen bleibt. Der in dieser Antithese Befangene erkennt, daß es nicht gelingt, jedes organische Geschehen aus mechanischen Prinzipien herzuleiten. Da nun aber auch Organismen nichts sind als Materie, im Raume, und damit den Gesetzen der Materie unterworfen — und doch von ihnen scheinbar abweichend — so sieht er keine andere Möglichkeit der Erklärung, als die Erschließung einer besonderen Welt von Existenzen, welche in den mechanischen Ablauf auf irgend eine Weise eingreift. Die Ueberwindung des Mechanischen ist für ihn nicht anders denkbar, als durch Modifikation des materiellen Geschehens und damit, immer und notwendig, Durchbrechung der Gesetze des Anorganischen. Indem also das, was die Erscheinungsform der Materie zur organischen, lebenden macht, selbst als reale Beeinflussung ihres Mechanismus gefaßt wird, ist der Organismus nichts als eine selbst mechanische Modifikation des Mechanischen. Indem andererseits diese Modifikation von der Entelechie bewirkt wird, kann man sagen, daß der Vitalismus mit einem Fuße noch im Mechanismus, mit dem andern aber in einer Metaphysik steht, deren Haltbarkeit zu prüfen sein wird.

Es ist dem Begriffe des Vitalismus also wesentlich, daß die beiden Momente, die in der eingangs gegebenen Definition enthalten sind: die Unmöglichkeit mechanischer Erklärung und die Einführung der Entelechie, für ihn die Glieder einer vollständigen Disjunktion ausmachen. Die Disjunktion lautet: Entweder können Organismen mechanisch erklärt werden, oder es muß ihnen ein besonderer Natur-

1) II, 154.



Digitized by Google

faktor realiter zu Grunde liegen. Ist das Erste als unmöglich bewiesen, so ist damit die Existenz des Zweiten bewiesen. Darauf beruhen die 3 ersten Beweise, die Driesch für die Entelechie führt. Es leuchtet ein, daß zunächst die Vollständigkeit jener Disjunktion bewiesen werden müßte. Wichtiger als die Tatsache, daß Driesch diesen Vorbeweis schuldig geblieben ist, ist die Einsicht, daß ein solcher Beweis prinzipiell unmöglich ist.

Der Begriff des Mechanismus nämlich ist kein empirisches Merkmal, das an den Naturgegenständen bald angetroffen wird, bald fehlt, sondern er konstituiert die Natur. Wenn man von den Dingen sagt, sie seien nicht erklärbar durch Mechanismen, so drückt man damit nicht eine Schranke der Natur, sondern eine Unzulänglichkeit der Naturerkenntnis aus. Wenn man ferner von der Entelechie als einem Gegenstande der Natur, der — wenigstens indirekt — erfahrbar sei, spricht, so kann über deren Existenz oder die Wahrscheinlichkeit derselben nur die Erfahrung entscheiden. — Es läßt sich nun leicht zeigen, daß der Begriff des Organismus nicht in dem des Mechanismus enthalten ist, nicht aus ihm abgeleitet werden kann. Es läßt sich somit auch leicht beweisen, daß, wenn Gegenstände Organismen sind, sie nicht aus Mechanismen erklärbar sind. Doch ist es umgekehrt nicht möglich zu beweisen, daß etwas, was nicht als Mechanismus begriffen ist, darum Organismus sein muß, und noch weniger, daß ihm darum eine »Entelechie« zu Grunde liege.

Daß etwas mechanisch prinzipiell, d. h. notwendig unerklärbar sei, kann daher hier nur scheinbar und so bewiesen werden, daß von Erfahrungsbegriffen, die den Begriff eines Organismus bereits enthalten, die Unableitbarkeit aus mechanischen Prinzipien dargetan wird. Eben darum besagen auch diese Beweise von Driesch nicht mehr als eine Beleuchtung des Verhältnisses von organischen und mechanischen Prinzipien; ob dem Begriff des Organischen aber ein Gegenstand entspricht, wie er in Drieschs Entelechie geschildert wurde, darüber kann der Beweis nichts aussagen.

Es ist darum von grundsätzlicher Bedeutung, einzusehen, daß der Vitalismus ein zunächst nur begriffliches Verhältnis von Anfang an wie ein Verhältnis von Gegenständen fälschlich behandelt. Aus dem Verhältnis von Mechanismus und Organismus wird ihm der Gegensatz der Materie und der Entelechie. Aus dem Bedürfnisse, der Kategorie des Organischen, möge man sie nun Organismus, Zweck oder, wie Driesch, Individualität nennen, eine objektive Realität zu verschaffen, zieht er sofort die Konsequenz eines eigentümlichen Naturreiches, das nun neben die räumliche Natur und in äußere Beziehung zu dieser tritt. Seinem sachlichen und persönlichen Ausgang vom

Digitized by Google

Empirischen gemäß bleibt der Vitalist im gegenständlichen Denken so sehr befangen, daß ihm eine andere Art von Objektivität als die der Physik oder Psychologie geläufige im Reiche der Natur undenkbar ist. Und hier ist die Wurzel der Konflikte. Indem die Entelechie die räumliche Natur im mechanischen Sinne muß beeinflussen können, räumliches Geschehen modifizieren muß, gerät sie notwendig mit der Allgemeingültigkeit der Naturgesetze in Konflikt, die jeder Naturforscher mit Recht als unantastbar zu verteidigen pflegt. Vor allem aber wird der wahre Inhalt des Begriffs Organismus vollkommen zerrissen einerseits in eine mechanische, nur mit Hilfe der räumlichen Anschauung zu beschreibende Modifikation einzelner Bewegungen der Materie, die als solche von dem Begriff des Organismus, wie ihn etwa unsere idealistische Philosophie von Kant bis Hegel ausgebildet hat, nichts mehr an sich hat, und andererseits in ein unanschauliches Etwas, das zwar die Idee des Organischen auf unerkennbare Weise vielleicht repräsentiert, zur Verkörperung der Idee selbst aber, dem Tier, der Pflanze, nur das äußere Verhältnis des hin und wieder funktionierenden Regulators besitzt, die Verkörperung der Idee somit nicht in sich, sondern außer sich hat. Das Verhältnis der Idee des Organismus zu seiner Wirklichkeit verkehrt sich in ein Verhältnis zweier Wirklichkeiten, deren eine die anschauliche, deren andere die begriffliche Bestimmung übernimmt. Keines von beiden, weder das materielle Lebende, noch die Entelechie, sind darum wahrhaft Organismus, dessen Wesen nicht die Trennung, sondern die Einheit beider ist.

Der Vitalismus verwickelt sich auf diese Weise in folgenden Widerspruch. Man nehme den Begriff der Selbsterhaltung, wie er in den Begriffen der Assimilation, Regulation, Restitution u. a. enthalten ist. Wenn ich von einer organischen Einheit — einem Tiere — sage, daß sie sich selbst erhalte, so besagt dies, daß das was erhält, und das was erhalten wird, ein und dasselbe ist, daß somit Ursache und Wirkung zusammenfallen, identisch sind. Daß dies Verhältnis nicht mechanisch erklärbar sei, ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß im Mechanischen Ursache und Wirkung stets auseinander, getrennt sind. Materie verhält sich zu Materie stets äußerlich, Organismen verhalten sich zu sich selbst, somit innerlich. Der Vitalismus fragt nun, wie ist das Phänomen der Selbsterhaltung zu erklären, und er antwortet: durch eine außer dem räumlichen Organismus stehende Entelechie, die Ursache seiner — Selbsterhaltung ist. Also ist die Selbsterhaltung keine Selbsterhaltung, sondern Erhaltung von außen. War aber die Selbsterhaltung keine Selbsterhaltung, so war es auch nicht notwendig, eine besondere Erklärung dafür zu suchen, denn

Digitized by Google

daß die Erklärung durch Mechanismen ausgeschlossen wurde, geschah ja nur, weil wir annahmen, daß wirkliche Selbsterhaltung vorläge. Der Vitalismus löst dadurch, daß die organischen Erscheinungen auf außer ihnen Befindliches bezogen werden, jedesmal den organischen Begriff, von dem er ausgeht, auf, und bricht damit selbst die Sprossen aus der Leiter, die ihn erheben sollte ins Reich der Entelechie. Es ist leicht, an sämtlichen wichtigeren Begriffen der Biologie als wesentliche Bestimmung die nachzuweisen, welche Kant in der Kritik der Urteilskraft aufgedeckt hat, nämlich, daß Organismen sich als Ursache ihrer selbst verhalten. Diese Grundbestimmung wird, sobald sie auf außer dem Organismus Befindliches bezogen wird, aufgehoben. Die Beziehungen der Organismen auf ihre anorganische Umwelt, das Milieu, sind in der Tat rein mechanisch zu verstehen und haben mit jener Grundbestimmung nichts zu schaffen. —

Man würde aber das Wesen dieser interessanten Hypothese nicht völlig begriffen haben, wenn man nur ihren Widerspruch und nicht auch ihre innere Notwendigkeit sich vor Augen führte. Schon historisch genommen muß die Gesetzmäßigkeit, mit der der Vitalismus in der Geschichte der Biologie auftritt, ebensosehr zu denken geben, wie die Regelmäßigkeit seiner Ablehnung durch die überwiegende Mehrheit der Biologen und Physiologen. Man kann diesen beinahe nie ruhenden Kampf der Vitalisten und Mechanisten geradezu als den historischen Beweis der Wahrheit, die in Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft liegt, betrachten. Dieser Kampf ist nichts anderes als diese Antinomie, auf den empirischen Boden verpflanzt. Darum muß sich der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie in den von Mechanismus und Vitalismus verkehren. Aus dem Gegenüber der Begriffe wird hier der Dualismus der Gegenstände der Natur. Der Begriff »Ursache seiner selbst« ist für die räumliche Anschauung unvollziehbar, materielles Geschehen kann nicht Ursache seiner selbst sein, der Begriff ist nur uneigentlich anwendbar, Organismen sind Ursache ihrer selbst nur dem Begriffe, nicht der Realität nach. So lehrt Kant. Begriffe also werden selbst zu Ursachen dessen, was sie begreifen, ihres Gegenstandes. Für das empirische Denken aber sind die Begriffe, die wir von den Gegenständen haben, nicht die Ursache derselben, die Gegenstände vielmehr sind, so wie sie sind, man muß die Begriffe nach ihnen bilden, so scheint es dem empirischen Denken. Sie, die Gegenstände, sind hier das wahre a priori, die Begriffe aber a posteriori. Wie muß sich in dieser Denkweise die Forderung, Organismen als Ursache ihrer selbst, somit Begriffe als Ursache ihrer Gegenstände zu begreifen, gestalten? Es muß,

Digitized by Google

wie in allem empirischen Denken, das sich ursprünglich auf das Räumliche bezieht, Ursache und Wirkung als zweierlei auseinanderfallen, der Begriff wird ein Gegenstand für sich, und der Gegenstand ebenfalls ein Gegenstand für sich. Diese Zerreißung der im Organismus als notwendige Einheit gedachten Bestimmungen ist es, die wir früher dem Vitalismus zum Vorwurf gemacht haben, und die in jenen inneren Widerspruch und damit zur Auflösung des Organismenbegriffes führte.

Somit ist hier der Vitalismus, wenn man will, deduziert worden als notwendige Erscheinungsform eines philosophischen Gedankens im empirischen Denken. Hiermit ist der Punkt bezeichnet, in dem die Wahrheit und die Falschheit dieser Hypothese gleichermaßen erkennbar wird und der gleichzeitig das, was wirklich Problem ist und in einer zukünftigen »Philosophie des Organischen« sein sollte, andeutet. Es ist die Frage, ob der Begriff des Organismus eine Kategorie ist, oder enthält, und ob er objektive Realität besitze. Und in welchem Sinne. Besitzt er ein Schema? Ist er Bedingung möglicher Erfahrung? Die Antwort, die Kant gibt, ist bekannt.

Auch Driesch erkennt an, daß eine Erweiterung des Kantschen Naturbegriffes hier in Frage steht. Und er zieht auch die Konsequenz, eine Kategorie des Organischen, die »Individualität«, zu statuieren, deren objektive Realität die Entelechie ist. Die Entelechie ist die Materie der Individualität, sie verhält sich zur Individualität wie die Materie in Kants reiner Naturwissenschaft zu den Kategorien. Dies ist der wichtige Schritt, in dem sich eine Ueberwindung des Vitalismus ankündigt. Es sind noch weitere Symptome vorhanden, in denen Driesch seinen Gegensatz zum älteren Vitalismus bekundet. Es ist dies z. B. die Einsicht, daß das Verhältnis der Entelechie zur Materie nicht als kausales gefaßt werden kann. Es wird das im Kausalitätsbegriff der reinen Naturwissenschaft notwendige Auseinandersein von Ursache und Wirkung als dem Begriff des Organismus inadäquat wenigstens — empfunden. Es wird ferner Gewicht auf die unanschauliche Natur, die auch gewissen Grundbegriffen der Physik zukomme, gelegt, wie dem Begriff der Kraft, Energie u. dgl., offenbar, weil sie diese Unanschaulichkeit mit den organischen Grundbegriffen teilen, ohne darum doch für weniger objektiv zu gelten. Es wird endlich der Begriff der Objektivität zwar scheinbar in der Form Kants akzeptiert, die Erfahrung aber in unkantischer Weise so aufgefaßt, als ob sie ein »Einordnen« des »Gegebenen« in das Schema der Kategorien bedeute. Indem so die erkenntnistheoretische Betrachtung in eine methodologische sich auflöst, wird auch die Wurzel der Objektivität unmerklich aus der transzendentalen Sphäre in die methodologische des Erkenntnisprozesses verpflanzt.

Digitized by Google

Es ist dies zum zweiten Male ein Punkt, wo sich Drieschs Wege mit den unsrigen berühren, indem sie sich zugleich auch scheiden. Wie wir früher die Einsicht in die Notwendigkeit eines der Biologie eigenen Grundbegriffes, des Organismenbegriffes, mit ihm teilten, die Realität eines korrespondierenden Gegenstandes in Form der Entelechie aber ablehnten, so können wir jetzt die Bestrebung, Kants regulatives Prinzip in die Sphäre der Objektivität zu erheben, mit ihm teilen, müssen aber eine methodologische, auf den selbst empirischen Erfahrungsprozeß gestützte, Deduktion ablehnen. Wir stellen die Frage, um deutlich zu sein, in Kants Denkweise: »Wie ist reine Biologie möglich?« Ist sie überhaupt möglich?

Eine kurze Abschweifung in das Kantsche System wird die Absicht am schnellsten verdeutlichen. Wir behaupten nämlich, daß die Lehre, daß regulative Prinzipien bloß subjektive, konstitutive Begriffe allein objektive Geltung haben, in Kants System selbst nicht konsequent durchgeführt ist und Handhabe genug bietet, auch den »bloß« regulativen Prinzipien eine bestimmte Art von Objektivität zu verleihen. So ist es eine bezeichnende Tatsache, daß Kant in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in der transzendentalen Deduktion da, wo er von der Humeschen Assoziation spricht, einen Begriff einführt, den er in der zweiten Auflage in diesem Zusammenhang ganz fallen gelassen hat: Es ist der Begriff der transzendentalen Affinität [1]). Derselbe tritt zum zweiten Male auf im Anhange über die regulativen Prinzipien [2]), und hier erst hat er seine ordnungsmäßige Stelle. Denn Affinität, oder Verwandtschaft heißt hier ein regulatives Prinzip und befaßt die der Homogeneität und Spezifikation in sich. Ihr Auftreten in der transzendentalen Deduktion der konstitutiven Verstandesbegriffe ist folgendermaßen zu motivieren.

Kant kritisiert hier die Humesche Ableitung der Kausalität aus der Assoziation, und weist darauf hin, daß das Mannigfaltige nur assoziiert werden kann, wenn es selbst schon Affinität hat; ich kann die regelmäßige Verknüpfung von A und B nur assoziieren, wenn das A nicht nur einmal, sondern mehrmals in die Erscheinung tritt so daß B oftmals als auf A folgend erkannt wird. Die Tatsache, daß diese Sukzession mehrmals wiederkehrt, heißt »empirische Affinität«, und diese, so lehrt Kant, ist die bloße Folge der transzendentalen Affinität [3]), welche somit der objektive Grund aller Assoziation der Erscheinungen ist [4]). »Die Affinität aller Erscheinungen ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist.« Die Möglichkeit empi-

1) Kr. d. r. V. Kehrbach (Reclam) S. 132 ff. — 2) ibid. S. 512.
3) ibid. S. 126. — 4) ibid. S. 116, 132.

Digitized by Google

rischer Gesetze ist also gesichert durch die objektiv notwendige Affinität der Erscheinungen. Sie bewirkt, daß die Natur kein Chaos sei, daß sie notwendige Einheit unter empirischen Gesetzen habe. Eine ganz andere Einheit aber ist die, welche aus der Einheit der Apperzeption mittels der Verstandesbegriffe fließt. Kant hat die beiden in dieser Deduktion nirgends klar unterschieden.

Ein Naturgesetz hat zweierlei Arten allgemeiner Geltung; einmal die, daß, wenn A ist, B jederzeit notwendig folge. Es ist die philosophische, absolute Allgemeinheit. Zweitens die, daß die Kausalität AB eine in der Natur verbreitete, oft, nicht nur einmal vorkommende sei. Dies ist die naturwissenschaftliche, relative Allgemeinheit. Diese letztere beruht auf Affinität. In der Deduktion der ersten Ausgabe fließen beide Allgemeingültigkeiten aus der einen Quelle der Einheit der Apperzeption. Erst im Anhange löst sich die Affinität mit ihren Unterbegriffen reinlich ab von den konstitutiven Begriffen, um diesen als bloß regulative gegenüberzutreten. Der beredte Ausdruck des damit geschaffenen Zwiespaltes ist der, daß die regulativen Prinzipien bald subjektive Grundsätze heißen, bald ihnen in Ansehung der Erfahrung objektive Realität zugeschrieben wird [1]). Die durchaus wechselnde, relative Bedeutung der Worte regulativ und konstitutiv zeigt sich z. B. auch da, wo Kant sagt, die dynamischen Grundsätze seien in Ansehung der Anschauung bloß regulativ, in Ansehung der Erfahrung konstitutiv [2]).

Es geht somit nicht an, die regulative Einheit der Natur ohne weiteres als subjektiv zu bezeichnen. Die regulativen Prinzipien gehören zum Besitzstande der Vernunft, des Vermögens der Prinzipien [3]). Die Vernunft aber »geht niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben« [4]). In diesem Sinn mögen die Prinzipien der Vernunfteinheit subjektiv heißen, sofern sie sich auf das subjektive Vermögen des Verstandes beziehen, objektiv aber, sofern sie sich, zwar indirekt, mittels des Verstandes auch auf Gegenstände beziehen. In Ansehung der Gegenstände allerdings sind sie nur regulativ, in Ansehung der systematischen Einheit aller Erfahrungen aber konstitutiv. Die systematische Einheit der Erfahrungen ist nichts anderes, als was aus Erfahrung Wissenschaft macht. Die Form der Wissenschaft wird konstituiert von regulativen Prinzipien. Soweit kann bei Kant von objektiver Geltung dieser Prinzipien — und auch das organische, das der teleologischen Urteilskraft gehört zu ihnen — gesprochen werden. Sofern diese Form der Wissenschaft subjektiv

1) ibid. S. 518. — 2) ibid. S. 517. — 3) S. 265. — 4) S. 267.

Digitized by Google

ist, sofern sind es auch jene Prinzipien, wenngleich sie a priori notwendig und transzendental heißen [1]). Kein Zweifel — diese Form ist bei Kant im Gemüte, sie ist nicht die Form der Natur selbst, und damit bleibt an ihnen die Subjektivität so sehr haften, wie sie an dem »Vermögen« der Vernunft haften bleibt. Kein Zweifel — dieses Vermögen objektiv machen heißt soviel — wie den Schritt von Kant zu Schelling und Hegel tun. Die bisherigen Ausführungen hatten keinen andern Zweck, als die Stelle des Kantschen Systems zu bezeichnen, von der aus dieser Schritt getan werden muß, wenn anders wir zu einem System der »reinen Biologie« gelangen wollen. Denn die Grundsätze einer reinen Biologie sind keine andern als die regulativen Prinzipien der Teleologie, Spezifikation, Verwandtschaft, wozu heute vor allem noch der Entwicklungsbegriff zu treten hat. Wir begnügen uns, einige Schlußfolgerungen aus diesem Resultat zu ziehen. Die erste ist, daß der Schwerpunkt der Untersuchung auf eine Entwicklung der »Form der Wissenschaft a priori« fallen muß. Was die Biologie von der anorganischen Wissenschaft unterscheidet, ist nicht die Form der Erfahrung (Kants Kategorie), sondern die Form des Systems der Erfahrung, die Verknüpfung der Einzelerfahrungen. Man könnte in diesem Sinne die Verstandesbegriffe die Schemata der Vernunftprinzipien nennen. Und so sind wir auch in der Lage, die Antinomie der teleologischen Urteilskraft im Umrisse wenigstens zu lösen. Wir nehmen hier im Sinne Kants an, das regulative Prinzip der Biologie sei der Zweckbegriff. Also muß die Biologie ihre Einzelerfahrung nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit ordnen. Diese Einzelerfahrungen nun haben die Form der reinen Naturwissenschaft Kants, sind also bloße Mechanismen. Sie sollen so betrachtet werden, als ob sie realiter verbunden wären zum Zweck der Realisierung des Begriffes vom Organismus. Also betrachtet die Biologie die Mechanismen als Mittel zur Realisierung des Begriffes des Organismus, d. h. als zweckmäßig. Die Eigentümlichkeit der Biologie gegenüber der Physik beruht also in der Form der Verbundenheit ihrer einzelnen Inhalte, welche, für sich genommen, nur Mechanismen sind, in beiden Wissenschaften. Beide streben zur systematischen Einheit des Systems ihrer Erfahrungen. Während aber die höchsten Begriffe der Physik Einheit durch abstrakte Allgemeinheit haben, liegt die Einheit der Biologie in der systematischen Beziehung der gesamten individuellen Fülle aller Mechanismen auf den Zweck des Organismus.

Die Biologie betrachtet Naturgegenstände so, als ob eine Idee sie erzeugt hätte. Die Form dieser Gegenstände ist dieser Idee ad-

1) Am entschiedensten in der Kritik der Urteilskraft.

Digitized by Google

äquat; sie sind in ihrer Formung die Realisierung der Idee. Zweck der Idee sind diese Gegenstände in ihrer organischen Form, also sie selbst. Die empirische Erforschung der Organismen liefert aber zunächst nur ihren Mechanismus. Indem ich diesen Mechanismus verstehe, verstehe ich zwar, wieso der Gegenstand Dasein hat, aber nicht, wieso die Form dieses Daseins einer Idee adäquat sein kann. Indem ich also verstehe, wieso der Zweck Realität haben kann, entschlüpft mir das Verständnis, wie diese Realität die der Idee adäquate Form haben kann. Also begreife ich durch die unmittelbare Erfahrung nur, wie Organismen Dasein haben können, nie wie sie organische Form haben können. Also erklärt mir die Biologie zwar die Realisiertheit, aber nicht die Organisiertheit des der Idee adäquaten Gegenstandes; somit ist für die Biologie der Organismus nur als Mittel für die Realisierung solcher Naturgegenstände, welche gewissen Ideen adäquat sind, begreiflich. Denn sein Mechanismus ist Mittel zum Zweck der Idee; er wird unter eine Einheit gebracht, als ob ihn die Idee als Mittel zu ihrer Selbsterzeugung gebrauchte.

Von einer neuen Seite ergibt sich uns ein gewissermaßen psychologisches Verständnis für den Vitalismus. Das empirische, konkrete Denken erträgt keine »als-ob«-Betrachtung. Diese ist ihm entweder alles oder nichts. Aut Caesar aut nihil. Ist sie ihm alles, so *haben* die Vernunftideen selbst Realität, und so entstehen Entelechien. Stets stellt ja die Biologie teleologische Fragen und stets erhält sie mechanische Antworten. Stets geht sie aus von der geschlossenen organischen Einheit, stets muß sie enden bei deren Auflösung in unendlich viele einzelne Mechanismen. Stets steht dem vitalen Interesse die kausale Befriedigung gegenüber. So entsteht die Skepsis der Biologie — oder, was gleichbedeutend ist, der biologische Mechanist.

Wir glauben einen der Wege angedeutet zu haben, auf dem der Vitalismus überwunden werden kann, aus einer ignava Ratio der biologischen Wissenschaft zu einer wahren Ratio derselben werden kann. Der Schritt ist aber nicht möglich ohne eine Beseitigung der Lebenskräfte und Entelechien.

Es wird alles darauf ankommen, die Prinzipien der Biologie nicht als Kategorien im Sinne Kants, sondern als die notwendige Form des *Systems* der Biologie zu fassen, das sie von der Physik, Chemie u. s. f. Unterscheidende in dem Unterschiede der Vernunftprinzipien zu sehen. Es wird ferner darauf ankommen, die Aufgabe nicht als methodologische Beschreibung der empirischen Wissenschaften zu fassen. Es ist eine Frage für sich, ob sich im Entwicklungsprozeß dieser Wissenschaften die notwendige Form derselben mit genügender Reinheit ausdrücke.

Digitized by Google

Es wird endlich eine der vornehmsten Aufgaben bilden, sich des Verhältnisses der modernen Naturphilosophie zu Schelling und Hegel wissenschaftlich bewußt zu werden. Es ist bekannt, wie es mit diesem wissenschaftlichen Bewußtsein im Kreise der Naturwissenschaft auch heute noch steht. Habe Kant die Wege, die vom Gegenstande zum Denken führen, zu schützen und befestigen gesucht, so habe sich die Identitätsphilosophie diese Wege leicht, allzuleicht gemacht, indem sie das Denken für den Gegenstand ausgegeben habe. Das ist etwa die rohe Formel, mit der dies Thema erledigt wird. Die Identitätsformel ist ungefähr der unglücklichste Ausgangspunkt für ein Verständnis der nachkantischen Naturphilosophie. Sollte das Vorhergehende einen der fruchtbareren Anknüpfungspunkte an dieselbe beleuchtet haben, so wäre der Hauptzweck dieser Ausführungen erfüllt. Ist der Anfang einmal gemacht, so werden sich der inneren Zusammenhänge zwischen der modernen Naturwissenschaft und ihr eine Fülle ergeben [1]).

Daß Hans Driesch sich eines inneren Zusammenhangs mit der »alten« Naturphilosophie bewußt wäre, darf nicht behauptet werden, und ein solcher dürfte sich auch kaum ernstlich konstruieren lassen. Der Nachdruck liegt auf dem vitalistischen Grundgedanken. Die Einführung des Zwecks (Individualität) als dritte Relationskategorie anstatt der Wechselwirkung Kants, in die reine Naturwissenschaft läßt ihn nun auch das Entelechienreich mehr oder weniger in die Ketten des Kantschen Naturbegriffes schlagen. Dasselbe wird dem Satz der Notwendigkeit unterworfen, es wird angedeutet, daß die Entelechie Gesetzen von der Form der physikalischen unterworfen sei, so »daß nichts eigentlich Neues im Universum geschehen kann« [2]). Es ist klar, daß damit jede Einführung eines fruchtbaren und echten Entwicklungsbegriffes in die Prinzipien der Biologie abgeschnitten ist. Dieser Schritt ist die natürliche, ja notwendige Konsequenz des Begriffs einer »Kategorie des Organischen«. Es begreift sich zugleich aus dem Umstande, daß Driesch als Biologe zu den Führern der antidarwinistischen Strömung gehört hat. Die antimechanistische Tendenz führt ihn als Vitalisten unwillkürlich mit derselben zusammen und es ist bekannt, wie oft die Gegner des Darwinismus mit seiner Selektionstheorie auch Descendenz und Entwicklung über Bord geworfen haben.

1) Vgl. z. B. Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie. 2. Aufl. Bd. II S. 325.
2) l. c. II, 154.

Digitized by Google

# Notizen.

Stand der III. internationale Kongreß für Philosophie im Zeichen des Pragmatismus, so wurde auf dem IV. Kongreß zu Bologna von ihm nicht mehr viel geredet. Sogar der positivistische Boden Bolognas, der für den Pragmatismus anscheinend so günstig sein sollte, konnte ihm nicht viel helfen. Der zufällige und zeitweilige Charakter seines Erfolges kam dadurch noch mehr zum Vorschein. — Zwar hat F. C. S. Schiller in einer langen langweiligen Rede »Ueber den Irrtum« die üblichen Argumente des Pragmatismus wieder ins Feld geführt, er ist aber auch dieses mal auf allgemeinen, nicht mal energischen Widerstand fast aller (auch positivistischen) Teilnehmer der Debatten gestoßen: man fühlte, daß die Philosophie es jetzt mit einem absterbenden Feinde zu tun hatte, einem Feinde, dessen philosophische Unfruchtbarkeit so weit geht, daß er nicht mal zu leidenschaftlichen, auch nur einfach interessanten Debatten Anlaß zu geben vermag. Dies hat sich nicht nur in den Debatten gezeigt, die auf den Vortrag von Schiller folgten und in denen fast alle Redner auf die Entwicklungsunfähigkeit des Pragmatismus hinwiesen, sondern auch in dem consensus gentium, der den Pragmatismus am Ende vollkommen tot schwieg. — Es war deswegen bedauernswert, daß der bedeutendste Führer des französischen »scientistischen« Positivismus, auf den die Pragmatisten als auf ihren Verbündeten mit besonderer Vorliebe hinwiesen, H. Poincaré seinen höchst interessanten Vortrag, den er dem Kongresse vorlegte, nicht persönlich vorgelesen hat, weshalb die Debatten darüber auch ausfallen mußten. Dieser Vortrag »Ueber die Entwicklung der Gesetze« zeigt eine entschiedene Wendung zum Apriorismus. Die Gesetze selbst ändern sich wie die einfachen Tatsachen. Aber diese ihre Veränderung kann wiederum erst auf Grund anderer allgemeinerer Gesetze geschehen. »Wir dürfen auf die Veränderung der Gesetze schließen, aber erst auf Grund des Prinzips ihrer Unveränderlichkeit.« Ein Gesetz kann immer als veränderlich erwiesen werden, aber »um auf die Stufe eines vergänglichen Gesetzes herabzusteigen, muß es durch ein anderes allgemeineres und umfassenderes Gesetz ersetzt werden.« Ueber alle Relativität und Veränderlichkeit der Gesetze erhebt sich also die Idee der Unveränderlichkeit, der Absolutheit, auf Grund deren erst alle Relativität möglich wird. Die positivistische Form, mit welcher der französische Mathematiker diesen Grundgedanken des kritischen Apriorismus umkleidet hat, konnte nur dazu beitragen, ihm mehr pädagogische Ueberzeugungskraft zu verleihen.

Digitized by Google

Diese Wendung vom Pragmatismus zur Philosophie kam auch in dem außerordentlichen und verdienten Erfolge, den Henri Bergson auf dem Kongresse gehabt hat, zum Ausdruck. In seinem mit großer rednerischer Kunst gehaltenen Vortrage »Ueber die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie« hat Bergson in einer neuen Form das wiederholt, was er vor zwanzig Jahren in seinem so lange völlig unbeachtet gebliebenen Erstlingswerke (»Essai sur les données immédiates«) und auch in der »Einleitung in die Metaphysik« dargelegt hat. Im Gegensatz zur Welt der Wissenschaft, dieser willkürlichen Welt endlicher und beschränkter Symbole, bedeutet Philosophie das Wissen des Absoluten, des Lebens, der reinen Zeitdauer, alles dessen, was den abstrakten Begriffen der Wissenschaft entflieht. In diesem Sinne gibt es nur eine einheitliche Philosophie, wie verschieden, ja entgegengesetzt die einzelnen philosophischen Systeme auch sein mögen. Das, was die einzelnen Philosophen sagen wollen, ist einheitlich und seinem Wesen nach ganz einfach, es ist nur durch keine Begriffe adäquat ausdrückbar. Deswegen führen alle Philosophen einen ständigen Kampf mit dem Worte; dadurch entstehen erst verschiedene philosophische Systeme, die in ihrer abstrakten Struktur von der zeitgenössischen Wissenschaft abhängen. Die Philosophie Platos ist die Philosophie der euklidischen Geometrie: die Idee ist ebenso vollendet und dinghaft, wie die geometrische Figur des dreidimensionalen Raumes. Die Philosophie Kants steht im Zeichen der Wissenschaft der neuen Zeit — der differentialen Rechnung: im Begriffe der transzendentalen Synthese kam die schöpferische Rolle des Infinitesimalen zum Ausdruck. Die empiristische Philosophie des 19. Jahrhunderts ist das philosophische Gegenbild der modernen experimentellen Wissenschaft. Dies alles sind aber nur äußerliche Unterschiede. Ihrem Wesen nach ist die Philosophie autonom, von der Wissenschaft unabhängig und immer identisch. Durch die äußere Hülle abstrakter und die Farbe ihrer zeitgenössischen Wissenschaft tragender Beweise kann man schließlich in jedem Philosophen das Grundlegende erschauen, das er nicht auszudrücken vermochte, das aber absolut einfach und bei einer gewissen Stimmung mit ein paar Worten ausdrückbar ist. Einen Philosophen verstehen heißt eben das äußere System seiner Begriffe wegwerfen und ihn in seiner ganzen Einfachheit, ja Trivialität nacherleben. Nehmen wir z. B. Spinoza. Wie schwer, wie unverständlich und kompliziert erscheint er anfangs mit seinen Definitionen, Axiomen und Propositionen! Man verliert sich zunächst im Labyrinthe seiner Demonstrationen, man bekommt eine gewisse Angst vor ihm. Je tiefer wir aber in diese äußere Struktur seines Systems eindringen, je vertrauter uns alle diese Axiome und Propositionen werden, desto weiter und weiter rücken sie aus unserem Horizonte, desto mehr werden sie abgedrängt durch den eigentlichen und einfachen Sinn der Philosophie Spinozas, der sie alle in sich trägt. — Am Ende seines Vortrages ging Bergson zur Philosophie der Zukunft über, welche dieser ihrer Einfachheit und Unabhängigkeit von den abstrakten Begriffen der Wissenschaft bewußt ist, die näher an das Leben herantritt, ja zum Leben selbst wird. Dann wird

Digitized by Google

die Philosophie zu einem allgemeinen Gut, sie ist nicht mehr Privilegium weniger Einzelner, die sie zum Objekt ihres Berufes gewählt haben.

Dieser demagogische Zug der Rede Bergsons hat die innere Unmöglichkeit seiner philosophischen Position glänzend verhüllt. Die Stärke der Philosophie Bergsons liegt in ihrer negativen Seite, in ihrer Kritik des abstrakten Begriffs und in der Gegenüberstellung von einer vermittelten Welt wissenschaftlicher Begriffe und der unmittelbaren Sphäre des Erlebnisses, der reinen Dauer. Diese negative Seite ist ihr mit dem deutschen Romantismus (Schlegel, Schelling, Schleiermacher) gemeinsam, wie auch mit Hegel, der den abstrakten Begriff einer vernichtenden Kritik unterworfen und mit einer unerreichbaren Macht die Idee des Lebens ins Zentrum der philosophischen Spekulation gestellt hat. Aber diese negative Idee des Lebens, die bei Hegel aus Opposition gegen den abstrakten Charakter der Kantischen Philosophie entstand und die ihn besonders in seinen Jugendjahren beschäftigte, hat ihn später auf den Weg des von ihm gefundenen »konkreten« Begriffs hingeführt und breitete sich zu einem gewaltigen philosophischen System aus. Dies kann man von Bergson nicht sagen. Seine positive Bestimmung des reinen Lebens, als des biologischen Lebens (die er in seiner »Évolution créatrice« gegeben hat), ist eine zu offenbare und engeEinschränkung der»reinenDauer«, die er mit so wunderbarer Tiefe in seinem genialen Erstlingswerke gefaßt hat. In diesem Sinne ist es kein Zufall, daß das erste Werk Bergsons auch sein bestes Werk ist. Der Standpunkt Bergsons ist Standpunkt einer ewigen Einleitung, auf Grund deren keine Darstellung, kein System möglich ist.

Deswegen ist es ganz augenscheinlich ein Mißverstehen Bergsons ihn, wie es Graf Keyserling in seinem Vortrage »Ueber die metaphysische Wirklichkeit« getan hat, zu einem systematischen Philosophen zu machen, in dem Bestreben, seine Metaphysik auf eine »Philosophie des Organischen« zurückführen. Bergsons Philosophie des Organischen als eine positive Bestimmung und damit als eine Ergänzung der von Kant nur negativ und problematisch angedeuteten metaphysischen Wirklichkeit zu proklamieren — das heißt, die Metaphysik der reinen, durch keine Begriffe berührten Dauer ihrer Tiefe berauben, das reine Leben und damit das Revier des Irrationalen noch mehr einschränken, als es der Meister selbst, der Notwendigkeit einer Systembildung sich fügend, getan hat.

Die deutsche Philosophie hat überhaupt auf dem Kongresse kein Glück gehabt. Die bedeutendsten Philosophen Deutschlands waren leider nicht erschienen, und man mußte ihre Vorträge durch ursprünglich für die Sektionen bestimmte Vorträge ersetzen. Von ihnen seien nur noch der Vortrag von O. Külpe, in dem verschiedene Typen der Auffassung des Realitätsbegriffs aufgestellt wurden, und der in einem sehr kriegerischen Tone gehaltene Vortrag von L. Nelson »Ueber die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie« erwähnt. In diesem Vortrage wiederholte Nelson die aus seinem Buche (»Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem«) und auch sonst schon bekannten Angriffe gegen die Erkenntnistheorie, die er im Gegensatz zu den meisten Erkenntnistheoretikern selbst als die

Digitized by Google

Lehre versteht, welche die Objektivität der Erkenntnis zu beweisen hat. Fingiert man in dieser Weise seinen Feind, so ist es nachher leicht, ihm alle möglichen Fehler und unter ihnen auch den circulus vitiosus (der Haupteinwand Nelsons) vorzuwerfen.

Außer den schon genannten Vorträgen seien noch erwähnt: von französischer Seite der Vortrag von E. Boutroux, der mit seinem im »Logos« gedruckten Artikel (H. I 1910/11) sich ziemlich deckt, und von den italienischen die philosophiegeschichtlichen Vorträge von Barzelotti (Filosofia e storia de la filosofia) und Tocco (La questione Platonica).

Die Arbeit der Sektionen war noch weniger fruchtbar: zu zufällig und zersplittert waren die Themata, zu kurz die für Debatten bestimmte Zeit, als daß die Arbeit des Kongresses eine wissenschaftliche Bedeutung erhalten konnte. Dieser Kongreß für Philosophie zeigt wieder mal, wie notwendig es ist, die Kongreßorganisation zu reformieren. Möge der nächste Kongreß, der 1915 in London stattfinden wird, wissenschaftlich fruchtbarer ausfallen. S. H.

Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilh. Dilthey u. a. Verlag Reichel u. Co., Berlin.

Philosophie, Religion und Kunst kann man mit Recht als Kulturwerte verstehen, die sich vor allen anderen auf das Absolute beziehen. In ihnen macht sich das Bestreben gelten, die zeitliche Bedingtheit völlig zu überwinden und ein Reich des Ewigen zu erbauen. Ueberall sind sie auf das Ganze gerichtet, überall suchen sie die Wirklichkeit, die Welt. Dies Buch über Weltanschauung handelt von Philosophie und Religion. Was ist ihr eigentümlicher Begriff, und wie weit vermögen diese beiden unserem Streben nach einem geschlossenen Weltbilde zu genügen?

Typen der Weltanschauung läßt Wilhelm Dilthey hervorgehen aus dem Leben, und der Meister der Geschichte lehrt uns die verschiedenen Richtungen verstehen, nach denen der Geist der Metaphysik den Weltenbau errichtet. Von dem Reichtum und den mannigfaltigen Gestaltungen der Persönlichkeit erfahren wir durch Georg Misch und sehen, wie der Geist des Orients Persönlichkeitswerte bildet, deren Schönheit dem griechischen Geiste verwandt ist, wie der Schüler des Confucius ergriffen ist von jener Sehnsucht nach ruhigem Ausklingen, die in den Gärten des Epikur zu stillem und verborgenem Leben die Freunde hinleitet.

Karl Joël lehrt uns die Wertfeindlichkeit der Zeit, die weit schlimmer ist wie der Raub, den der Kultus des Raumes am Göttlichen begeht, und das Problem der Verbindung des Wertes mit der Zeit wächst aus dem Gedanken einer Verbindung von Weltanschauung und Zeitanschauung. In Kunst, Philosophie und Religion vermeint Eduard Spranger Gestaltungen einer objektiven Einbildungskraft zu erblicken. Alles Bilden von Weltanschauung scheint ihm das Werk der gestaltenden und schöpferischen Phantasie zu sein. Die Naturwissenschaft redet dagegen keine Weltanschauungssprache, wenn sie im Sinne der mathematischen Naturwissenschaften gedacht wird. Bedeutende Vertreter dieses Wissensgebietes geben es zu. Und wenn auch der Agnostizismus anklingt, so möchte man im ganzen doch meinen, daß die Philosophie im allgemeinen nicht unkundig

Digitized by Google

ist des Weges, auf dem sie uns zu einem Wissen der Wirklichkeit leiten kann.

Was dagegen das Wesen der Religion sei und welcher Art die weltanschauungsbildenden Kräfte, die in ihr verborgen liegen, das zu bestimmen bleibt der Religionsphilosophie schwer zu enträtselndes Problem. In ihrer Auffassung des religiösen Lebens bilden Simmel und Troeltsch einen interessanten und wichtigen Gegensatz. Simmels Auffassung geht dahin, daß die Zerstörung der Gottesidee an der Tatsache des religiösen Gefühls nichts zu ändern vermag. Es gibt eine Religion ohne Gott und ohne kirchliche Gemeinschaft als wertvoller Zustand der Seele, der das Individuum bereichert und zur Einheit führt. Wenn Simmel in dieser individualisierenden Auffassung der Religion sich mit gewissen Tendenzen der Mystik begegnet, so faßt Troeltsch das religiöse Leben weitaus objektiver und gegenständlicher, im Zusammenhange mit der historischen Entwickelung. Er lehrt das Transzendente und das Werden der wahren Religion. Ihm ist die Kirche eine wertvolle Gemeinschaft und wichtiger Ausdruck des religiösen Lebens. Nach Troeltsch scheint sich in der Religion die Kultur zu vollenden, während Bonus die Religion der Fähigkeit zum außerkulturellen, alogischen und mythischen Denken gleichsetzt.

Das ganze Werk wirkt als imposante Kundgebung, als ein Bekenntnis zu den absoluten und ewigen Werten des menschlichen Lebens. R. M.

Die Flut des Historismus ebbt, wie überall, so auch in der Jurisprudenz stark zurück; er überläßt das Feld teils dem nur das unmittelbar Nützliche begreifenden Handwerk, teils der Philosophie. Noch freilich ist die Rechtsphilosophie das Stiefkind der offiziellen Jurisprudenz; aus dem Unterricht fast ganz, aus der Prüfung ganz ausgeschlossen, fristet diese in Deutschland brotlose Kunst — in beschämendem Gegensatz zu anderen Ländern wie Italien oder Rußland — ihr Dasein zumeist in kleineren Schriften jugendlicher Idealisten. Hier überwiegt, bei der Signatur unserer ganzen Wissenschaft sehr begreiflicherweise, durchaus das erkenntnistheoretische Element, das ja zudem in der Rechtsphilosophie eine unmittelbare Nützlichkeit für alle Fragen der Rechtsauslegung und -anwendung besitzt. Aber auf die Dauer muß sich das Bedürfnis nach inhaltlicher, kulturphilosophischer Verankerung bemerkbar machen, und als wichtigen Schritt in dieser Richtung begrüßen wir die neue Schrift des schon auf methodologischem Gebiet bedeutsam hervorgetretenen Oldenburger Landrichters Dr. Max Rumpf über: »Volk und Recht« (Oldenburg bei Stalling, ohne Jahr [1910]). Von den vier, hier zu einem elegant geschriebenen Buche zusammengefügten Vorträgen, zeigt der erste, wie in der »Kunst der Rechtsanwendung« sich juristische und ethische Ueberlegungen verschlingen, und ein stetes richterliches Werten vorausgesetzt wird; sie muß also für die herrschende, rein rationalistische Auffassung, die das Recht als ein der Vergangenheit angehöriges, nur noch historisch zu »erkennendes« System betrachtet, unverständlich bleiben. Die »Kunst der Gesetzgebung« beleuchtet die Antinomieen des legislativen Denkens: hie Souveränität, hie Tatsachengebundenheit des Gesetzgebers, hie Bedürfnis der Gesetzunterworfenen nach in-



Digitized by Google

dividualisierender Entscheidung, hie nach sicherer und darum formalistischer Regelung. Der dritte und bedeutendste Vortrag, »Recht und Kultur von heute«, entwirft ein wirklich großzügiges Bild der unsere geistige Kultur beherrschenden Tendenzen (Realismus, Evolutionismus, Voluntarismus) und zeigt wie die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft ein Ausdruck dieser allgemeinen Kulturtendenzen ist, also keine zufällige und vorübergehende Erscheinung sein kann. Der letzte Vortrag behandelt das alte Problem der Wissenschaftsnatur der Jurisprudenz, welche wegen des unvermeidlich subjektiven Einschlages verneint wird. Aber auch die Auffassung als »Technik« und als »Kunst« wird abgelehnt, und die Jurisprudenz als »Ordnung« (des sozialen Lebens) hingestellt. Das »ordnende« Denken soll im Gegensatz zum »erkennenden« stehen und eigentümliche Ziele, Voraussetzungen, Kategorien und Methoden haben. Diese letzten Ausführungen sind erkenntnistheoretisch nicht haltbar (alles Ordnen muß ja zugleich ein Erkennen sein) und beruhen z. T. auf Mißverständnissen (so wenn S. 102 Rickerts angebliche Auffassung der Jurisprudenz als einer individual-begrifflichen (!) Kulturwissenschaft bekämpft wird). Immerhin wird man auch hier als Ertrag feststellen dürfen, daß die »Ordnung« als Ziel der angewandten Jurisprudenz (die insoweit allerdings Technik ist) schärfer als bisher herausgestellt und somit der wertende Charakter der Jurisprudenz in ein neues Licht gerückt wird. Von dem auch für den Nichtjuristen durchaus genießbaren Buche soll eine französische Uebersetzung erscheinen. Kantorowicz.

Preisaufgabe. Die Kantgesellschaft (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre dritte Preisaufgabe noch einmal und zwar mit erhöhten Preisen aus, da keiner der auf Grund des ersten Ausschreibens eingelaufenen Arbeiten ein Preis zugesprochen werden konnte. Der 1. Preis beträgt jetzt 1500 Mark und der 2. Preis 1000 Mark. Das von Herrn Professor Carl Güttler an der Universität München, dem Stifter beider Preise, formulierte Thema lautet: »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?« Preisrichter sind die Professoren Edmund Husserl-Göttingen, Paul Hensel-Erlangen, August Messer-Gießen. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kantgesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.

Digitized by Google

# Lebenswerte und Kulturwerte.

Von

Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).

## I. Die biologistische Modephilosophie.

Man liebt es heute, ganze Zeitalter mit allgemeinen Schlagwörtern zu charakterisieren, ja man hat darin eine neue »Methode« der Geschichtsschreibung gesehen. Die Durchschnittslage soll so auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht werden, denn auf sie, meint man, kommt es vor allem, wenn nicht allein, der Wissenschaft an. Was von ihr abweicht, darf höchstens das Interesse einer Kuriosität für sich in Anspruch nehmen.

Daß der gesamten Kultur gegenüber solche Versuche unzulänglich bleiben müssen, sollte keines Beweises bedürfen. Es kann dabei ohne eine mehr oder minder große und unwissenschaftliche Vergewaltigung des geschichtlichen Lebens nicht abgehen. Jede Epoche der Kulturentwicklung ist viel zu reich, als daß auch nur das Durchschnittliche in ihr sich unter einen allgemeinen Begriff bringen ließe. Eher könnte man glauben, daß eine Charakterisierung dieser Art bei einzelnen Kulturströmungen möglich sei. Warum soll z. B. die Wirtschaft oder die Politik oder die Literatur oder die Kunst oder die Wissenschaft eines Zeitalters nicht einen Namen führen, der nur das hervorhebt, was den verschiedenen Richtungen innerhalb eines dieser Gebiete gemeinsam ist?

Doch, weil das Schlagwort nur das Allgemeine im Sinne des allgemein Verbreiteten treffen kann, darf man auch bei eingeschränkter Anwendung in seinem Inhalt nie das allein Wesentliche erblicken. Das gilt vor allem für die Kulturgebiete, bei denen man an so etwas wie Fortschritt glaubt. Die Wissenschaft z. B. steht nie still, und die neuen Gedanken, die sie vorwärts bringen, also das Wesentliche in einem Zeitalter sind, finden sich zuerst immer nur bei Wenigen. Ganz allmählich greifen sie auf weitere Kreise über, und wenn sie später allgemeine Verbreitung gefunden haben, dann gibt es meist



Digitized by Google

von neuem einige Wenige, die wieder neue Gedanken haben und so über die jetzt zum Gemeingut gewordenen Ansichten hinweggeschritten sind. Für die neue Zeit ist damit das Schlagwort ebenfalls unbrauchbar geworden. Kurz, was heute die allgemeine Meinung beherrscht, ist in der Wissenschaft fast immer bereits veraltet, und auf manchen anderen Kulturgebieten steht es ebenso.

Gerade dieser Umstand aber weist uns auf noch etwas anderes hin. Die Schlagwörter werden in vielen Fällen Modeströmungen richtig bezeichnen, und wenn sie mit Bewußtsein nur dafür gebraucht werden, dann haben sie zur Charakterisierung wissenschaftlicher Richtungen in der Tat eine Bedeutung. Zwar können sie niemals alles Wesentliche in der Wissenschaft eines Zeitalters genügend hervorheben, denn es bleibt die Mode, mag sie auch noch so »modern« und noch so sehr die neueste Mode sein, auch in der Wissenschaft stets das ewig Gestrige. Trotzdem hat es einen guten Sinn, den Charakter der Modeströmung sich ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Man wird dadurch unter Umständen lernen können, was in der Wissenschaft überwunden werden muß, und so wenigstens in negativer Hinsicht imstande sein, der Arbeit an der Zukunft ihre Aufgaben klarer vorzuzeichnen. Unter diesem Gesichtspunkt sollen die folgenden Ausführungen der Philosophie dienen, wenn sie sich mit einer weit verbreiteten Richtung unserer Tage beschäftigen. —

Sucht man nach einem Schlagwort für das, was heute in besonders hohem Maße die philosophischen Durchschnittsmeinungen beherrscht, so bietet sich wohl als beste Bezeichnung der Ausdruck Leben dar. Er wird seit einiger Zeit immer häufiger gebraucht. Freilich ist er durchaus nicht eindeutig. Aber diese Eigenschaft teilt er mit den meisten Modeschlagwörtern, ja man kann geradezu sagen: nur selten wird etwas Mode werden, wenn es sich nicht auch auf mannigfaltige Weise mißverstehen läßt. Unter »Leben« denkt man heute in vielen Fällen zuerst an das Objekt des Erlebens, und auf das »Erlebnis« kommt es dann für den modernen Menschen an. Ferner versteht es sich für ihn von selbst, daß sein Leben »gelebt« werden soll, und so wird das »Ausleben« zum modernen Ideal. In der Wissenschaft ist sodann unter dem Leben die »lebendige« Natur im Gegensatz zur toten oder physikalischen gemeint, die der Liebling des vorangegangenen Zeitalters war. Vom Materialismus, der damals herrschte, mag heute niemand, der modern zu sein wünscht, noch etwas wissen. Auch wo man an eine »naturwissenschaftliche Weltanschauung« glaubt, gilt er für abgetan, denn dem lebendigen Leben, das uns umflutet, kann er nie gerecht werden. Das »Organische« wird gegen das Mechanische auf verschiedenen Gebieten ausgespielt.

Digitized by Google

Sogar die Grundbegriffe der mechanischen Naturwissenschaft selbst sind — man denke nur an gewisse Tendenzen der Energetik — in eigenartiger Weise »verlebendigt« worden. Und endlich braucht man unter »Leben« nicht nur das zu verstehen, was innerhalb der empirischen Realität liegt, sondern man glaubt, auch metaphysische Probleme mit Hilfe dieses Begriffes in ganz neuer Weise lösen zu können. Wenn durch den Gedanken des Auslebens der Modebegriff eine »ethische« Färbung bekommt, so wird er hier in den Dienst irrationalistischer oder gar mystischer Bedürfnisse gestellt. Nur das absolut Unmittelbare, das durch Intuition ohne jede begriffliche Hilfe Erfaßte, ist das wahrhaft Reale, lehrt man, und daher soll das tiefste Weltwesen, unmittelbar erlebt oder geschaut, ebenfalls »Leben« sein. Die Wirklichkeit, mit der die Wissenschaften sich beschäftigen, sinkt dann diesem erlebten Leben gegenüber zur bloßen »Erscheinung« oder zu einem begrifflichen und daher unwirklichen Produkte von sekundärer Bedeutung herab.

Zu all dem tritt dann aber noch etwas anderes hinzu, wodurch diese Tendenzen erst eigentlich logisch greifbar werden. Mit einem noch so umfassenden Gedanken an das bloße Leben ist es offenbar in einer Philosophie, die Wissenschaft sein will, nicht getan. Es muß vielmehr noch die Wissenschaft vom Leben hinzukommen, damit eine Lebenslehre entsteht, und es scheint nun selbstverständlich, daß man dazu nur die naturwissenschaftliche Biologie brauchen kann. Ihre Begriffe spielen nicht nur in der empirischen sondern auch in der metaphysischen Lebensauffassung, nicht nur in dem theoretischen sondern auch in dem praktischen Teile der »modernen« Weltanschauung eine große Rolle. Wir können deshalb sagen, daß die Modephilosophie unserer Zeit, jedenfalls soweit sie den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein, den Charakter eines naturalistischen Biologismus trägt. Auch das Wort »Vitalismus« wäre geeignet, und zweifellos hängen die dadurch bezeichneten Bestrebungen mit der allgemeinen Beliebtheit des Lebensbegriffes zusammen. Doch hat dieser Ausdruck eine engere und im allgemeinen festgelegte Bedeutung. Wir sprechen daher lieber von einer biologistischen Modephilosophie. Zwar sollte man denken, es müßte durch das Heranziehen der Biologie der Lebensbegriff wesentlich verengt werden, denn mit den unmittelbaren »Erlebnissen« z. B. hat diese Wissenschaft es doch nicht zu tun. Aber das gerade ist charakteristisch, daß trotzdem einerseits die verschiedenen Bedeutungen, die das Wort Leben hat, in der biologisch begründeten Lebensphilosophie mitklingen, und daß andererseits alle Lebensbegriffe eine Färbung durch das biologische Denken erhalten. Man glaubt, — das bleibt die



Digitized by Google

Hauptsache — nicht nur, das »Leben« allein sei die eigentliche Wirklichkeit, sondern meint auch, die Biologie allein, als die Wissenschaft von der lebendigen Natur, sei dazu berufen, die Weltanschauungsprobleme zu lösen. Achtet man darauf, so rücken manche, scheinbar durch eine weite Kluft von einander getrennte Richtungen unserer Zeit einander überraschend nahe. Es wird möglich, von einer einheitlichen Modephilosophie zu sprechen, und sie wollen wir zunächst noch etwas näher kennen lernen. —

Von entscheidender Bedeutung für ihr Wesen ist vor allem dies. Ueberall, wo man nach einer Weltanschauung sucht, ist der zentrale Begriff, an dem man sich orientiert, der eines Wertes oder eines Gutes, d. h. einer Wirklichkeit, die nicht nur darin aufgeht, zu sein, sondern an der ein Wert haftet, um dessentwillen sie sein soll. Man will mit andern Worten in der Philosophie den »Sinn« des Daseins kennen lernen. Hiervon macht die biologistische Modephilosophie keine Ausnahme, wenn sie auch das Wort »Wert« vielleicht nicht liebt. Sie möchte Normen für das Leben aufstellen. Das läßt sich ohne Werte, die gelten, und an denen diese Normen gemessen werden können, nicht ausführen, und das ist nun im modernen Biologismus der besonders charakteristische Zug: im Leben sieht er nicht nur das wahrhaft reale Sein, sondern auch das Gut aller Güter, das allein die wahrhaft gültigen Werte trägt. Alle Werte also müssen sich im Grunde als Lebenswerte erweisen lassen, d. h. als Werte, die am Leben haften, bloß darum weil es Leben ist. Erst wenn wir hierauf ausdrücklich die Aufmerksamkeit lenken, verstehen wir die Beliebtheit und die weite Verbreitung der Meinung ganz, daß nur mit Hilfe der Biologie wir endlich zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Lebensgestaltung kommen werden.

Wo man nun für diese »praktische« Seite des Biologismus nach einer wissenschaftlichen Begründung sucht und sich dabei mit einem so vagen Schlagworte wie dem des »Auslebens« nicht begnügt, da bieten sich vor allem die Begriffe des aufsteigenden und des niedergehenden Lebens dar. In ihnen glaubt man einen rein biologischen Wertgegensatz zu haben, und diese Meinung wird dadurch verstärkt, daß man für sie mit Vorliebe die naturwissenschaftlich klingenden Namen der «Gesundheit« und der »Krankheit« verwendet. In der Steigerung des gesunden Lebens hat man das biologisch begründete Ideal, den »natürlichen« Wert, und nun glaubt man, sich Richtung gebend und Wege weisend vollständig in der biologisch naturwissenschaftlichen Sphäre bewegen zu können. Zunächst wendet man sich an das einzelne Individuum. Seine Lebendigkeit oder Gesundheit ist sein Lebensziel. Wer in das aufsteigende Leben nicht den

Digitized by Google

Schwerpunkt legt, muß ein Entarteter genannt werden. Er sollte nicht leben. Sein Untergang bedeutet ein Glück, wie die Ausmerzung alles Krankhaften. Der Philosoph ist zum Arzt geworden. Dieser allein hat zu bestimmen, was gut und was böse ist. Bei dem einzelnen Individuum aber kann es nicht sein Bewenden haben. Wenn alles auf die Förderung der Gesundheit, auf das Maximum der Lebendigkeit ankommt, dann gibt es auch für die Gattung kein anderes als dieses Ziel. Die Gesellschaft, das Volk, eventuell die ganze Menschheit, sie sollen möglichst lebendig leben. Ja, erst die Gattungsgesundheit ist in Wahrheit das höchste Gut, weil ohne sie auch die Individuen nicht richtig leben können. Was wir zu tun haben, um den Gattungs- oder Menschheitsfortschritt in der Richtung der größten Lebendigkeit zu fördern, das also ist die Frage aller Fragen, und die Antwort darauf kann selbstverständlich wieder nur eine biologisch orientierte Philosophie geben. Als Gattungshygiene erreicht sie ihre höchste Bestimmung.

Doch Hygiene im eigentlichen Sinne des Wortes kann sie nicht bleiben. Hat sie einmal in den Begriffen des gesunden, des aufsteigenden, des lebendigsten Lebens und der höchsten Vitalität den entscheidenden Lebenswert gefunden, so muß sie von hier aus ihre Normierung auch auf Gebiete erstrecken, deren Werte üblicherweise keine biologisch klingenden Namen führen. Nehmen wir, um an eines der bekanntesten Beispiele zu erinnern, das Gebiet der Politik. Die Wissenschaft vom Lebendigen lehrt, daß das Vehikel alles Fortschrittes die »natürliche Auslese« ist. Es ergibt sich daraus für den Biologismus die Folgerung, daß, wo diese Auslese in ihren Wirkungen gehemmt wird, eine Gesellschaft oder ein Volk notwendig entarten, d. h. in seiner Lebenskraft und Vitalität zurückgehen muß. Es kommt also darauf an, das Naturgesetz der Auslese, das zugleich das Gesetz des Fortschrittes ist, auch im Staate walten zu lassen. Nicht *ob* die Politiker von der modernen Entwicklungslehre etwas lernen können, sondern nur *was* sie ihr zu entnehmen haben, steht in Frage. Man weiß, wie viele Versuche schon gemacht worden sind, mit Hilfe biologischer Begriffe Staatsideale aufzustellen, und auch für andere Gebiete hat es an Bestrebungen dieser Art nicht gefehlt.

Freilich könnte dabei auffallen, daß trotz der gemeinsamen Basis so sehr verschiedene Meinungen darüber bestehen, was denn eigentlich nach der biologischen Forschung das Richtige im Leben ist. Doch solche Differenzen scheinen den Biologismus nicht allzusehr zu beunruhigen. Sie werden mit der Zeit verschwinden. Die Modephilosophie unserer Tage ist in dieser Hinsicht von einer durch keine Skepsis angekränkelten, wahrhaft robust »gesunden« Zuversicht be-

Digitized by Google

herrscht. Nimmt die Menschheit nur konsequent die Wissenschaft vom Leben zur Führerin, so muß ihr ganzes Dasein sich immer mehr wertvoll gestalten. Das aufsteigende Leben gilt schließlich als der Sinn der gesamten Kultur, und von biologischen Einsichten hängt daher aller Kulturfortschritt ab. Mit den Lehren der Biologie hat nicht nur unser Denken, sondern auch unser Wollen, Fühlen und Handeln zu harmonieren. Die Zeiten sind endgültig vorbei, in denen wir Kulturideale außerhalb des Lebens suchen dürfen. Als das geschah, waren die Menschen Träumer, die lebensfremden Trugbildern nachjagten. Eine Wissenschaft vom Leben gab es damals noch nicht. Nun ist sie da, und nun ist der Traum ausgeträumt. Nur dem Begriff des aufsteigenden Lebens darf man noch die sittlichen Normen entnehmen, für Liebe und Ehe, Familie und Erziehung. Ebenso hat die wahrhaft wissenschaftliche Aesthetik jetzt vor allem eine lebendige Kunst zu fordern. Sogar der Glaube an das Uebersinnliche läßt sich durch den Biologismus stützen: die Religion gewinnt Existenzberechtigung, sobald sie sich in den Dienst des Lebens stellt und die Völker im Kampf ums Dasein tüchtig macht. Ja, es fehlt schließlich nicht an Versuchen, die so oft lebensfremd gewordene Wissenschaft durch den Biologismus wieder in die richtigen Bahnen zu lenken. Man muß ihr Wesen nur darin erblicken, daß sie uns auf die dem Leben förderlichste Art die Welt denken lehrt. Kurz, nur wer sich in den Dienst des aufsteigenden Lebens stellt, erfüllt seine wahrhaft natürliche und wertvolle Bestimmung, und es gilt deshalb, alle Kulturwerte als Lebenswerte zu verstehen. So allein sind wir der Vergangenheit überlegen. —

Nachdem das allgemeine Prinzip einer biologistischen Kulturphilosophie klargelegt ist, sei endlich noch angedeutet, welche verschiedenen Gedanken auf dieser gemeinsamen Grundlage sich entwickelt haben. Doch beschränken wir uns auf wenige Beispiele.

Der interessanteste und wohl noch immer einflußreichste Biologist dürfte Nietzsche sein. Von Schopenhauer ist er ausgegangen, und damit haben wir eine der weiter zurückliegenden Quellen der Modephilosophie bezeichnet. Unter »Wille« versteht Schopenhauer im Grunde das, was viele heute Leben nennen. Freilich fand Nietzsche bei ihm die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben vor. Die Hauptsache ist jedoch, daß er früh lernte, im Lebenswillen das Wichtigste von allem zu sehen. Allmählich verwandelte er die Verneinung in eine radikale Bejahung. Schon Richard Wagner hatte in seiner Regenerationslehre Schopenhauer in dieser Richtung umgebogen. Nietzsche ist ihm hierin gefolgt, und außerdem trat noch der Fortschrittsjubel der Darwinisten hinzu, von dem Nietzsche ebenfalls nicht

Digitized by Google

unberührt geblieben ist. Mit Rolph lehnte er allerdings den Darwinschen »Kampf ums Dasein« ab: der bringe nur Hungervarietäten hervor. Der echte Wille zum Leben ist ihm »Wille zur Macht«, und in der Steigerung dieses Lebenswillens zu immer größerer Kraft und Stärke findet er schließlich den Sinn unserer Kultur, ja unseres Daseins überhaupt. Werte, die es nicht vertragen, an dem Wert des lebendigsten Lebens gemessen zu werden, verwirft er auf allen Kulturgebieten. Man denke z. B. an seinen Kampf gegen die Sklavenmoral. Sie stützt das, was aus eigener Kraft nicht leben kann, und deshalb ist sie unmoralisch. Auf diesem echt biologistischen Prinzip beruht Nietzsches moralfanatischer »Immoralismus«. Das Christentum wird verdammt, weil es sich des schwachen Lebens annimmt, das zugrunde gehen sollte. Auch die Wahrheit hat keinen Wert, wenn sie nicht dem aufsteigenden Leben dient. Die Wissenschaft darf überhaupt nicht nach wahr oder falsch, sondern allein darnach beurteilt werden, ob sie die Vitalität fördert oder hemmt. Auch der »Uebermensch« ist zu verstehen als der lebendigste Mensch, der sich nur um das lebendigste Leben kümmert und alle anderen Ideale verhöhnt und verachtet. In ihm hat daher der »Sinn der Erde« Gestalt gewonnen. Und der endlich steht am allerhöchsten, der es vermag, das Leben in seiner Totalität mit allen seinen Schrecknissen und Fürchterlichkeiten zu »ewiger Wiederkehr« zu bejahen, denn eine solche Bejahung ist das Zeichen der größten Lebendigkeit, Stärke und Kraft. So läßt sich Nietzsches »Umwertung aller Werte« grade mit Rücksicht auf die Bestandteile, die allgemeine Verbreitung gefunden haben, auf das biologistische Prinzip zurückzuführen. Daß es bei Nietzsche noch andere Gedanken gibt, ist in diesem Zusammenhang unwesentlich. Nur der Biologist ist Mode geworden. —

Aber, Nietzsche ist nur ein Biologist unter andern. Was ihn charakterisiert, kann man als einen »aristokratischen« Zug bezeichnen, dem andere mehr »demokratisch« gefärbte Richtungen entgegenstehen. Doch sind diese politischen Begriffe zu eng, um den Hauptunterschied innerhalb der biologistischen Philosophie zu bezeichnen. Das, was eigentlich zugrunde liegt, können wir so ausdrücken. Die Einen fühlen sich insofern als echte Schüler des Lebens, als das Leben mit sich selbst sehr verschwenderisch umgeht. Sie scheuen deshalb vor einer Nichtachtung des Lebens der Masse zugunsten seiner »Höhepunkte«, d. h. seiner lebendigsten Exemplare, nicht zurück. So kommt es zum »Pathos der Distance«, und wenn man dann den Abstand des Einen von den Vielen, bloß um des Abstandes willen, auf den Namen der »Vornehmheit« tauft, so klingt das wirklich sehr — vornehm. Die Anderen dagegen legen mehr Wert auf möglichst große

Digitized by Google

Mengen von möglichst vitalen Lebewesen und preisen daher die Sparsamkeit. Nur durch eine rationale Verwendung der Kräfte werde man eine Steigerung des Lebens, und damit das Ziel des Lebens erreichen. So versteht man, daß, während die einen Biologisten sehr kühn und verwegen vorgehen, die andern zu Ansichten kommen, denen eine gewisse Philistrosität und Pedanterie anhaftet: das Prinzip der Lebensökonomie wird für ihre ganze »Weltanschauung« maßgebend.

Trotzdem zeigt auch diese Richtung bisweilen sehr radikale Konsequenzen. So wendet sie z. B. gegen die heute in Europa herrschende Monogamie ihre biologischen Waffen. Dadurch, daß man die lebenskräftigsten Männer zwingt, nur eine Frau zu haben, verhindert man, daß genug kräftige Kinder in die Welt gesetzt werden. Nur die Vertreter des lebendigsten Lebens sollen zur Fortpflanzung gelangen, und zu diesem Zwecke sind ihnen möglichst viele lebenskräftige Frauen zur Verfügung zu stellen. Wer nicht zur Kräftigung der »Rasse« beizutragen vermag, ist von der Volksvermehrung überhaupt auszuscheiden und hat sich mit seinen sexuellen Bedürfnissen an unfruchtbare Hetären zu halten. Die fruchtbaren Frauen dagegen dürfen nur einen Mann haben, da jede Polyandrie unter dem Gesichtspunkte einer Steigerung der Lebenskräfte sinnlos und verwerflich ist. Daß die Monogamie gewisse »kulturelle« Vorzüge besitzt, die nicht rein vitaler Art sind, wird dabei nicht geleugnet. Aber diese können unter biologischen Gesichtspunkten nicht in Frage kommen. Ein Volk hat — dieser Grund reicht aus — mit anderen Völkern einen Kampf ums Dasein zu bestehen, und es wird trotz aller seiner sonstigen Kulturerrungenschaften notwendig zugrunde gehen, wenn es seinen Konkurrenten nicht an Vitalität überlegen ist.

Freilich stellen solche Ideen ein auffallend krasses Beispiel biologistischen Denkens dar. Aber das Prinzip wird gerade daran besonders deutlich, und eine gewisse Konsequenz kann man dieser »Ethik« nicht absprechen. Andere bauen weniger radikal auf demselben Grundgedanken. Was Nietzsche zum Ideal der einsam schweifenden blonden Bestie führte, bringt alle diese vom Prinzip der Lebensökonomie beherrschten Denker dahin, die möglichst große Massenvitalität zum Maßstabe nicht nur für die Sexualethik sondern auch für andere Gebiete des Lebens, ja für die gesamte Kultur zu machen. Im einzelnen braucht das nicht weiter gezeigt zu werden.

Eine eigentümliche Abart des ökonomischen Biologismus haben wir auch in der »Kulturphilosophie« zu erblicken, die mit Hilfe der »energetisch« verlebendigten physikalischen Begriffe arbeitet. Es soll durch ein quantitatives Verhältnis von Energie-Mengen bestimmt werden, worin das Prinzip des Kulturfortschrittes zu finden ist. Je

Digitized by Google

sparsamer die Lebewesen mit der Energie umgehen, um so höher wird die Kultur ragen. Ob Kulturwerte, die in eine solche, an dem Verhältnis von Petroleumlampe und Gasglühlicht orientierte Formel sich nicht bringen lassen, überhaupt eine Berechtigung haben, wird nicht gefragt. Es steht »a priori« fest, daß die echten Güter lediglich die Mengen der Energie sein können, die Lebewesen zur Verfügung stehen. Daß es hier nicht der Begriff des Lebens selbst, sondern der Begriff der Energie ist, an dem die Kulturwerte gemessen werden, darf über den biologistischen Charakter dieser Gedanken nicht täuschen. Mit den bloß physikalischen Begriffen wäre in einer Kulturphilosophie gar nichts anzufangen. Es müssen stets Lebewesen sein, für deren Leben die sparsame Verwendung der Energie eine Bedeutung hat. Erst durch die Lebensförderung kommt also der Wertgedanke und damit das Kulturprinzip in die Energie-Verhältnisse hinein. Deshalb ruht auch diese Kulturtheorie vollständig auf einem biologistischen Fundament. Ja, man kann sagen, daß wegen der Armseligkeit des Prinzips der ökonomische Biologismus hier seine »klassische« Ausprägung als Kulturphilosophie gefunden hat.

Auf weitere Einzelheiten dieser »philiströsen« Richtung gehen wir nicht ein. Sie können das Prinzip nicht klarer machen. Nur auf ein Gebiet sei noch hingewiesen, in dem der Biologismus ökonomischer Färbung sich vielleicht am allerwunderlichsten ausnimmt. Auch die Wissenschaft versucht man allen Ernstes unter dem Gesichtspunkt zu verstehen, daß sie nur eine Ersparnis von Lebenskräften ist. Die »Denkökonomie« soll das Prinzip des Forschens sein, d. h. die Erkenntnis hat dann ihre höchste Aufgabe erreicht, wenn es ihr gelungen ist, mit dem geringsten Aufwand von Begriffen auszukommen. Sie wird so als Fortsetzung des Naturprozesses der Anpassung verstanden. Die Gedanken sind die »wahren«, mit denen wir am bequemsten die Welt denken und uns am leichtesten in der uns umgebenden Wirklichkeit orientieren. Es gilt daher, diese Wirklichkeit mit einem möglichst einfachen System von Begriffen zu umspinnen, in dem alles das, was uns von ihr zu wissen wichtig ist, seinen Platz gefunden hat. So wird die Philosophie, um die Worte des weitaus bedeutendsten Vertreters dieser Ansichten zu gebrauchen, zum »Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes«. Neu sind freilich solche Ideen nicht. Schon Kant meinte, man möchte vielleicht glauben, die Bildung von Gattungsbegriffen »sei ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen«. Doch wies er natürlich »eine solche selbstsüchtige Absicht« zurück, da »die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete«. Im Zeitalter des Biologismus aber haben derartige Einfälle viele An-

Digitized by Google

hänger gefunden. Den »Höhepunkt« in dieser Richtung erreicht der Pragmatismus. Daß er eine Form des Biologismus ist, bedarf keines Nachweises. Sonderbar wird es nur anmuten, daß diese »Wissenschaftslehre« des Utilitarismus in Zusammenhang mit Gedanken Nietzsches stehen soll, der doch allen Utilitarismus verachtete, und selbstverständlich besteht zwischen Nietzsche und den Pragmatisten auch ein wesentlicher Unterschied: man kann in der »Logik« dieser Geschäftsmänner, die sogar in der wissenschaftlichen Forschung nach dem Profit fragen, nur eine Karrikatur des Nietzscheschen Biologismus erblicken. Bei Nietzsche hat der Gedanke, daß auch die Erkenntnis dem aufsteigenden Leben dienen solle, einen gewissen Schwung. Hier ist alles auf das Niveau der trivialsten Nützlichkeit des Tages herabgedrückt. Aber das Grundprinzip ist trotzdem in allen diesen Versuchen dasselbe: ausschlaggebend für die Bedeutung eines Kulturgutes darf nur der Maßstab der Lebensförderung sein. Welches Leben man fördern will, bleibt dann — Geschmackssache. —

In eine prinzipiell andere Sphäre kommen wir, wenn wir endlich die Versuche ins Auge fassen, mit Hilfe des Lebensbegriffes eine Metaphysik aufzubauen. Nietzsche hat solchen Tendenzen nur in seiner Jugend gehuldigt. Sie waren ihm später viel zu »idealistisch«. Heute glaubt man auch in der Modephilosophie, daß ein idealistisches Denken notwendig und faktisch wieder im Aufsteigen begriffen sei. Das ist sogar schon zu einer Zeitungsphrase geworden, und das »Leben« soll nun die Grundlage auch des neuen Idealismus sein. Zugleich wird dieser Gedanke in den Dienst des ebenfalls so beliebten »Monismus« gestellt. Die Ideale und Kulturziele die man früher hatte, traten dem Leben als etwas Fremdes, ja sogar Feindliches gegenüber. Dadurch entstand eine Spannung die von vielen als ein unerträglicher »Dualismus« empfunden wurde. Ist dagegen das unmittelbar erlebte Leben das tiefste Wesen der Welt, und gelingt es, ihm selbst den Sinn unseres Lebens zu entnehmen, so ist der Zwiespalt zwischen dem, was ist, und dem, was wir tun sollen, zwischen Wirklichkeit und Ideal, der bisher die Welt auseinanderriß, glücklich überwunden. Die Berufung auf die zu einer Metaphysik erweiterte Wissenschaft vom Organischen bringt auch in die Seins- und Wertbetrachtung des Weltganzen einen organischen Zusammenhang. Die Kultur wird im metaphysischen Wesen verankert. Ihre Güter können nun verstanden werden als Steigerungen und Verfeinerungen des Weltlebens selbst. Sie wachsen notwendig aus dem Urgrund der Dinge heraus. Auch eine religiöse Wendung liegt nahe. Das soziale Leben, die Kunst und die Wissenschaft sind nur die feinsten Blüten der einen lebendigen »Gottnatur«. Der Dualismus ist durch den Ge-

Digitized by Google

danken an das All-Leben des Einen auch in der Religion vollständig geschlagen. Vor dem unmittelbaren Erleben des tiefsten Lebensgrundes verschwinden alle die Schranken und Trennungslinien, die ein borniertes Denken gezogen hatte. Wir gehen jetzt, auf Erlebnisse oder Intuition gestützt, nicht mehr nur betastend und berechnend um die Welt herum, sondern wir versetzen uns mitten in sie hinein, erfassen ihr tiefstes Wesen als Leben und erfüllen so zugleich den Sinn unseres individuellen Lebens durch Einswerden mit diesem Leben des All. Aus seiner Tiefe erhält auch unser Einzeldasein Größe und Schwung, wenn es nur recht lebendig ist.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß bedeutende Geister in einem solchen All-Leben schon früher das Zentrum ihrer biologistisch-teleologischen Weltanschauung gefunden haben. Heute ist ein so eminent geistvoller Denker wie Bergson [1]), soweit er sich überhaupt klassifizieren läßt, dem biologistisch-metaphysischen Monismus zuzuzählen, oder: auf diesen Tendenzen beruht jedenfalls sein großer Erfolg in der letzten Zeit. Dabei sehen wir davon ab, daß in diese Lebensmetaphysik, wie schon bei Schopenhauer, eine pragmatistisch-biologistische Erkenntnistheorie der Einzelwissenschaften eingebaut ist. Sie gewinnt hier einen vollständig andern Sinn als sonst, weil sie eben nur Teil einer umfassenden Philosophie sein soll, die im übrigen dem pragmatistischen Denken gerade n i c h t die Fähigkeit zur wahren Erkenntnis zuspricht. Das unmittelbare Erleben des Weltgrundes soll ja »hinter« die Ergebnisse der Wissenschaften kommen, welche die Welt nur berechnen. Diese Metaphysik steht also ihrer Tendenz nach im schroffsten Gegensatz zu einigen der vorher betrachteten biologistischen Richtungen. Trotzdem verwandelt sich für sie das Weltleben, das sie unmittelbar zu erleben glaubt, doch wieder in dasjenige »Leben«, das die Biologie behandelt, und um von dem metaphysischen Wesen etwas auszusagen, benutzt sie biologische Begriffe. Was sie mit schöpferischer Entwicklung meint, wäre nicht zu verstehen ohne die moderne Biologie. Den Sinn des Lebens findet sie im élan vital. Auf das Organische im Gegensatz zum Mechanischen kommt es ihr an. Das Objekt der unmittelbar erlebenden Intuition ist nirgends scharf von dem »Leben« getrennt, das im Gegensatz zum toten, d. h. physikalischen Sein steht und dadurch seine »Lebendigkeit« erhält. So zahlt auch diese eigenartige Metaphysik der biologistischen Modeströmung ihren Zoll.

Selbstverständlich wollen diese Worte ihre Bedeutung in keiner Weise erschöpfen. Nur das, was von ihr in weitere Kreise gedrungen ist, kommt, ebenso wie bei den Gedanken Nietzsches, für uns in Be-

1) Vergl. Richard Kroner, Henri Bergson. Logos, I, S. 125 ff.

Digitized by Google

tracht. Vor allem: den Wert, den sie als Kunstwerk hat, tasten wir nicht an. Auch wissenschaftlich ist die Besinnung auf das »Unmittelbare« und der daraus erwachsene »Irrationalismus« gewiß ungemein wertvoll, nämlich für die Kritik mancher »naturwissenschaftlicher«, d. h. in Wahrheit rationalistisch-metaphysischer Dogmen, an denen Viele mit doktrinärer Zähigkeit festhalten. Allem Materialismus gegenüber, der »monistisch« zu denken glaubt, wenn er sein Denken der Welt an einem Komplex physikalischer Begriffe orientiert und dabei zu einem sehr dürftigen Weltbegriff kommt, ist der Biologismus in der Form einer idealistisch-monistischen Weltanschauung als ein großer Fortschritt anzusehen. Auch dazu kann er beitragen, jene Versuche endgültig zu überwinden, die nur darauf auszugehen scheinen, den Menschen und alles Menschliche so niedrig einzuschätzen wie nur irgend möglich, und denen für Kulturwerte das Verständnis überhaupt abgeht. Wenn wir ihn mit dem Biologismus vergleichen, bei dem alles auf Nützlichkeit, Energieersparnis und dergleichen »Weltziele« hinauskommt, steht er sehr hoch. Er will doch eine Weltanschauung geben, die ernsthaft den Sinn unseres Lebens deutet. Hier ist Hoffnung, während man dort wirklich alle Hoffnung fahren lassen muß. Hier sind, was vielleicht das Wichtigste ist, auch noch Spuren von dem Großen, das das 19. Jahrhundert uns gebracht hat, Reste besonders von seiner Willenslehre und seinem Entwicklungsgedanken, die es dem Rationalismus und dem Stabilitätsprinzip des 18. Jahrhunderts entgegenstellte. Freilich war der »Voluntarismus« der deutschen Philosophie an der autonomen sittlichen Persönlichkeit und ihr »Evolutionismus« an den großen Mächten der Geschichte orientiert, für welche die Philosophie des unmittelbaren Lebens auffallend wenig Verständnis zeigt, und insofern darf man in unserer Modephilosophie mit ihrem sich entwickelnden Lebenswillen nur von Spuren und Resten der klassischen deutschen Philosophie reden. Aber vielleicht geben sie Ansatzpunkte für eine vollere Entfaltung dieser Gedanken, und dann wäre es sehr erfreulich, daß zunächst einmal wenigstens der biologistische Voluntarismus und Evolutionismus Mode geworden ist.

## II. Der Biologismus und die Biologie als Naturwissenschaft.

Trotzdem müssen wir dem gesamten Biologismus, also auch seinen bedeutendsten Vertretern, soweit sie den Anspruch erheben, eine wissenschaftliche Philosophie zu lehren, kritisch gegenübertreten. Auf alle Einzelheiten können wir dabei nicht eingehen, sondern wir beschränken uns auf die für die Kulturphilosophie wichtigste Frage. Ist es möglich, Kulturwerte den Lebenswerten gleichzusetzen, oder aus dem Leben selbst eine Grundlage für den Sinn unserer Kultur

Digitized by Google

zu gewinnen? Wenn wir zu einer prinzipiellen Entscheidung darüber kommen wollen, so müssen wir zuerst die naturwissenschaftlich-biologisch begründete Kulturphilosophie mit Rücksicht auf ihre logische Struktur durchschauen. Ihre allgemeinste Voraussetzung ist offenbar die, daß eine Naturwissenschaft überhaupt imstande sei, Werte zu begründen und Normen aufzustellen. Ist das gerechtfertigt?

Vielleicht wird man geneigt sein, diese Frage zu bejahen, und zwar auch dann, wenn man von der Biologie im Speziellen absieht. Es liegt z. B. auf der Hand, daß die Physik dem Techniker die Normen gibt, die er für seine Arbeit braucht. Ist eine Brücke über einen Fluß zu bauen, die eine bestimmte Last zu tragen hat, so muß der Techniker sich an die Physik wenden. Sie sagt ihm, wie er verfahren soll, um die Brücke zu konstruieren. Wie ist das möglich? Diese Wissenschaft konstatiert doch nur, was ist, oder lehrt uns Kausalzusammenhänge kennen. Sie zeigt: dieser Vorgang hat notwendig diesen Effekt. Darin liegt von Normgebung nicht das Geringste. Nur vom Müssen ist vielmehr die Rede, und das scheint sogar jedes Sollen sinnlos zu machen. Trotzdem kann die Physik dem Techniker, der Maschinen zu einem bestimmten Zwecke bauen will, sagen, was er tun soll. Die Verhältnisse von Ursache und Effekt lassen sich in Gedanken umkehren. Man geht vom Effekt aus und fragt nach den Bedingungen, die vorhanden sein müssen, um ihn zustande zu bringen. Die Gesamtheit dieser Bedingungen schließt sich dann, mit Rücksicht auf den Effekt, zu einer Einheit zusammen. So entsteht aus dem kausalen Verhältnis ein konditionales, wie wir es kurz nennen wollen, und eine ganz bestimmte Art von Einheit, in der die Bedingungen stehen. Auch diese Begriffe sind allerdings von Elementen, die zur Normgebung dienen können, noch frei. Nun aber tritt etwas Neues, nämlich der Wille des Technikers, hinzu. Er setzt einen bestimmten Effekt als »Zweck«, d. h. er verknüpft mit ihm einen Wert, und sofort verwandeln sich für ihn die Bedingungen, welche die Physik als notwendig zur Erreichung dieses Effektes kennen lehrt, in die Mittel, die er anwenden soll, um seinen Zweck zu verwirklichen. Aus dem Zusammenhang, der zuerst ein kausaler war, dann ein konditionaler wurde, ist jetzt ein teleologischer geworden, und die konditionale Einheit der Bedingungen muß nun ebenfalls eine teleologische Einheit sein. Für jeden, der den Zweck will, haben die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel normative Bedeutung.

Damit ist die logische Struktur einer auf die Naturwissenschaft gegründeten und Normen aufstellenden Technik klar. Man muß nur, was meist nicht geschieht, die drei verschiedenen Arten des Zusammenhanges, der in den kausalen, in den konditionalen und in den teleo-

Digitized by Google

logischen Verhältnissen steckt, auseinanderhalten und darf besonders nicht glauben, daß durch bloße Umkehrung des kausalen Verhältnisses in ein konditionales, ohne Hinzufügung von etwas Neuem, schon ein teleologisches Verhältnis entstehen kann. Der Zweck kommt in die konditionalen Verhältnisse der Technik immer erst durch den Willen des Menschen hinein. Nur er setzt Zwecke und verwandelt dadurch die Bedingungen in Mittel, aus denen sich Normen ableiten lassen. Die Physik selbst kennt Zwecke nicht und ist daher ganz außerstande, für sich Normen aufzustellen. Das geht, falls es noch nicht klar sein sollte, auch daraus hervor, daß zur Erreichung des Wertlosen oder des Wertfeindlichen die Lehren der Naturwissenschaft ebenso die Mittel an die Hand geben können wie zur Realisierung von Gütern, an denen Werte haften.

Von einer Begründung irgend welcher Lebensziele durch die Physik selbst darf also nicht gesprochen werden, und man tut das wohl auch nicht. Nur falls man in der naivsten Weise Zweck und Mittel miteinander verwechselte, oder die Werte, die an bestimmten, von Menschen gesetzten Zwecken haften, für Werte hielte, die den zu ihrer Verwirklichung notwendigen Mitteln selbst zukommen, könnte man hier zweifeln. Es genügt eine elementare Ueberlegung, um einzusehen, daß der Wert einer technisch noch so vollkommenen Maschine ausschließlich von dem Wert abhängt, den der Mensch ihren Leistungen beilegt, und daß es daher ohne Rücksicht auf menschliche Wertsetzungen gar keinen Sinn hat, von technischer »Vollkommenheit« zu reden. —

Liegt es nun aber überall bei der Gewinnung von Normen aus einer Naturwissenschaft so, wie bei der auf die Physik gestützten Technik? Die Biologisten werden zwischen Physik und Biologie gerade mit Rücksicht auf den Zweckgesichtspunkt einen prinzipiellen Unterschied machen, der sogleich zutage tritt, wenn wir das Verhältnis der Technik zur Physik mit dem Verhältnis der Therapie zu den organischen Naturwissenschaften vergleichen. Der Arzt entnimmt die Normen, die er braucht, der Biologie, und tut er dies nicht, ohne erst Zwecke in ihre Begriffe hineinzutragen? Er lernt von ihr die Bedingungen des lebendigen oder gesunden Lebens kennen, und diese werden für ihn doch unter allen Umständen zu Mitteln, die er anwenden soll. Liegt also die Fähigkeit der biologischen Disziplinen zur Normgebung nicht auf der Hand?

Der Biologe behandelt Organismen in ihrer Entwicklung. Nur dadurch gewinnt er überhaupt ein eigenes Gebiet. Sowohl »Organismus« aber als auch »Entwicklung« sind Begriffe, die die Physik nicht kennt. Jeder Organismus nämlich ist ein Ganzes, dessen Teile

Digitized by Google

Bedingungen dieses Ganzen sind, und er besitzt insofern eine konditionale Einheit: nur durch das Zusammenwirken seiner verschiedenen Teile in einer bestimmten Richtung »lebt« er und ist er überhaupt ein »Organismus«. Stehen aber seine Teile im Dienste des Ganzen, so sind sie Mittel zu dessen Erhaltung, und es ist also der Begriff des Organismus notwendig auch der einer teleologischen Einheit. Ebenso heißt Entwicklung stets mehr als eine Reihe von rein kausalen Veränderungen. Denn die Veränderungen weisen auf das Endstadium hin, das durch sie hindurch sich »entwickelt«. Die früheren Stadien sind einmal die Bedingungen zu seiner Erreichung und außerdem dadurch, daß das Endstadium als Ziel gedacht wird, ebenfalls Mittel, die zu ihm hinführen. Die biologische Entwicklung ist also, ebenso wie der Organismus, ein teleologischer Begriff. So sieht man, daß die Biologie, auch als reine Naturwissenschaft, in der Tat des teleologischen Momentes nicht entbehren kann. Ein »mechanischer Organismus« ist geradezu ein logischer Widersinn, falls unter Mechanismus das verstanden wird, was jede Teleologie begrifflich ausschließt. Organismus kommt von Organon, d. h. Werkzeug her, und das Wort Werkzeug hat eine eminent teleologische Bedeutung.

Daraus scheint dann aber auch weiter zu folgen: wo in der Wissenschaft Zwecke als Zwecke behandelt werden, da gelten sie; genauer es gelten die Werte, um derentwillen die Dinge Zwecke sind, und dann gelten auch die Mittel, die zu ihrer Verwirklichung dienen, als Normen. Man braucht somit nur die Zwecke der Lebewesen und die Bedingungen ihrer Erreichung festzustellen, so kann man auch die Mittel angeben, die als natürliche Normen gelten müssen. Noch besser als vorher verstehen wir jetzt, warum daraus, daß z. B. die Entwicklung der Organismen durch die natürliche Auslese bestimmt ist, man versucht hat, Normen für die Gestaltung des Lebens abzuleiten. Was sich als Mittel für die teleologische Entwicklung der Lebewesen nachweisen läßt, muß dadurch zugleich normative Bedeutung erhalten. Es scheint also das Prinzip einer biologistischen Kulturphilosophie glänzend gerechtfertigt.

Trotzdem liegt diesen Gedanken eine prinzipielle Unklarheit zugrunde, und zwar beruht sie, wie so häufig bei weit verbreiteten Ansichten, auf der Zweideutigkeit eines Wortes, die wir bisher absichtlich nicht haben hervortreten lassen. Man redet bekanntlich von Teleologie, weil Zweck auf griechisch Telos heißt. Eine gewisse Art von »Teleologie« in der Biologie ist nun, wie wir sahen, zweifellos vorhanden. Aber, Telos heißt durchaus nicht nur Z w e c k, sondern es bedeutet einfach auch E n d e oder Resultat, und nur, wenn es Zweck heißt, ist es ein Wertbegriff, den man zur Ableitung von Normen

Digitized by Google

brauchen kann. Der Begriff des Endes dagegen ist vollkommen wertfrei und zu jeder Normgebung ungeeignet. Deshalb hängt alles daran, ob die Biologie das »Telos« nur als »Ende« oder auch als »Zweck« nicht entbehren kann.

Die Entscheidung ist wohl nicht allzuschwer. Wir sahen früher bei Feststellung des Verhältnisses von Physik und Technik: die kausale Betrachtung läßt sich umkehren, und das heißt nichts anderes, als man geht vom Ende oder Resultat zurück auf dessen Bedingungen. Diese schließen sich dann zu einer konditionalen Einheit zusammen. Eine solche kann nun in der Tat die Biologie nicht entbehren, wenn sie von Organismen oder von Entwicklung spricht, während die Physik ohne sie auskommen kann, ja auskommen muß, falls sie rein kausal verfahren will. Das unterscheidet also die Biologie prinzipiell von der Physik. In dieser ist zwar eine solche Umkehrung auch möglich. Man kann z. B. die Geschwindigkeit eines fallenden Steines vom Ende her ansehen als »Entwicklung« der Geschwindigkeit, die er bei seinem Aufschlagen erreicht. Aber das ist physikalisch eine willkürliche Betrachtung. In der Biologie dagegen sind die Glieder eines Organismus notwendig als Bedingungen des Ganzen gedacht, und ebenso besteht jede Entwicklung aus einer Reihe von Vorstufen, die notwendig sind, wenn das Endstadium erreicht werden soll. Insofern steckt die konditionale Einheit in den biologischen Begriffen selbst, und nennt man nun das Ende »Telos«, dann verfährt also die Biologie, die von Organismen und Entwicklung redet, auch als reine Naturwissenschaft in der Tat teleologisch.

Aber aus welchem Grunde betrachtet man dies biologische Telos als Zweck, d. h. als etwas, an dem ein Wert haftet, und das deshalb sein soll? Zu einer Wertung der konditionalen Einheiten, als welche sie die Organismen und Entwicklungen auffassen muß, hat die Biologie, so lange sie Naturwissenschaft bleiben will, kein Recht. An dem, was sie Telos nennt, haftet kein Wert, und die zur Erreichung dieses Telos notwendigen Bedingungen sind daher auch nicht Mittel von normativer Bedeutung. Vielmehr entsteht, genau wie bei der physikalisch begründeten Technik, ein Zweck immer erst durch den wertenden Willen des Menschen. Von einem solchen Willen aber muß die Biologie schon deswegen absehen, weil sie Körperwissenschaft ist. Man kann gewiß sagen, das Ende soll gewollt werden, weil Werte, die gelten, daran haften. Aber diese Werte gehen die Biologie nicht das Geringste an. Wie wollte sie als Naturwissenschaft eine Wertgeltung und Zwecksetzung begründen? Wir sehen also: das Wort Telos hat uns irregeleitet, wenn wir glaubten, es bestünde auch mit Rücksicht auf Werte und Zwecke ein prinzipieller Unter-

Digitized by Google

schied zwischen Physik und Biologie. Beide Wissenschaften verfahren, richtig verstanden, völlig wertfrei. Beide liefern daher für sich allein auch keine Normen. Die Unterschiede zwischen Physik und Biologie sind daher in diesem Zusammenhang unwesentlich. Angedeutet sei nur noch, daß das wertteleologische Moment, wie man, um Verwechslungen mit der wertfreien Teleologie vorzubeugen, sagen kann, auch aus einem andern Grunde nicht zum Kennzeichen des Biologischen im Gegensatz zum Physikalischen gemacht werden darf. Jede Maschine, die zu einem bestimmten Zweck erfunden ist und diesen Zweck erreicht, ist ebenfalls ein durch und durch wertteleologischer Zusammenhang. Trotzdem ist in ihr von irgend etwas Lebendigem keine Rede, sondern sie läßt sich restlos als totes Gebilde erklären. Sie ist ein in den Dienst von Zwecken gestellter Mechanismus, dessen mechanische Zusammenhänge nun nicht nur konditional, sondern auch wertteleologisch aufgefaßt werden. Das, was die Organismen physikalisch unerklärlich macht, kann also nicht ein wertteleologisches Moment sein. Es sind vielmehr, wie hier nicht weiter zu zeigen ist, gewisse, den physikalischen Begriffen gegenüber irrationale Elemente in den Organismen, die uns hindern, sie als Maschinen zu verstehen, und das hat für das Wertproblem keine Bedeutung.

Für uns ist der Unterschied zwischen Biologie und Physik jedenfalls nur in der Hinsicht wichtig, daß die Technik bei ihrer Normgebung für den Bau von Maschinen die physikalischen Kausalreihen erst in konditionale Zusammenhänge verwandeln muß, um dann wertteleologische Zusammenhänge aus ihnen zu machen, während die Therapie in der Biologie selbst schon konditionale Reihen fertig vorfindet. So entsteht der Schein, als stünden biologische Begriffe auch der Wertteleologie näher. Aber dieser Schein trügt. Die Verbindung des Endeffektes mit einem Werte, also die Zwecksetzung und die daraus hervorgehende Verwandlung der Bedingungen in wertvolle Mittel ist nicht nur in der Technik, sondern auch in der Therapie ausschließlich Sache des Willens. Dort wertet dieser Wille Maschinen, hier wertet er das Leben oder die Gesundheit. Ohne ihn gäbe es weder Technik noch Therapie. Die Normgebung auch des Arztes liegt daher gänzlich außerhalb der biologischen Naturwissenschaft. Nicht von dieser, sondern allein vom Willen des Menschen, der Leben und Gesundheit wertet, wird sie getragen. Damit ist aber dem Biologismus jede Stütze genommen, auf Grund deren er den Anspruch erheben kann, Normen für die Lebensgestaltung aufzustellen, oder den Sinn des Lebens aus dem Leben selbst auf Grund der Biologie zu deuten. —



Digitized by Google

Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Die Biologie enthält nicht nur keine Faktoren, welche sich zur Normgebung eignen, sondern jede Verbindung ihrer konditionalen Zusammenhänge mit Werten ist dem Geiste gerade der modernen Biologie durchaus entgegengesetzt und gehört nur noch dem vorwissenschaftlichen Zustande an. Daß ein Lebewesen das Leben als Gut schätzt, und daß der Mensch das menschliche Leben wertet, das ist freilich selbstverständlich. Durch diese Zwecksetzungen, die Jeder ohne ausdrückliche Besinnung darauf, gewissermaßen triebartig, vollzieht, sind daher überall die konditionalen Zusammenhänge der Lebewesen in wertteleologische Zusammenhänge verwandelt worden, und als solche treten sie nun dem Forscher entgegen, wenn er ihre wissenschaftliche Untersuchung beginnt. Es erscheint zunächst fraglos, daß die biologische Entwicklungsreihe eine Fortschrittsreihe ist, weil sie zum Menschen hinführt, daß es »höhere« und »niedere« Tiere gibt, je nachdem sie dem Menschen ferner oder näher stehen usw. Von diesem vorwissenschaftlichen Standpunkte aus werden dann ganz naiv auch die gewaltigen »Errungenschaften« angestaunt, die das Leben vom Bazillus bis zum Menschen durch den natürlichen Entwicklungsgang »aus sich selbst heraus« zustande gebracht hat. Das biologische Gebiet also ist für den Menschen von vorneherein mit lauter Wertakzenten gewissermaßen übersät, und das ist vom Standpunkt des wollenden Menschen aus, der sich selbst als Zweck setzen muß, nur konsequent. Wer den Zweck will, muß die Mittel wollen, und er wird das ganze Gebiet des Biologischen in einen wertteleologischen Zusammenhang mit seinem eigenen von ihm gewerteten Leben bringen.

Aber die naturwissenschaftliche Biologie hat mit diesen Wertgesichtspunkten so wenig zu tun, daß es vielmehr ihre Aufgabe ist, mit all den naiv anthropomorphistischen Schätzungen und wertteleologischen Begriffsbildungen gründlich aufzuräumen. Sie verdankt einen großen Teil ihrer Erfolge in der Neuzeit gerade der immer weiter fortschreitenden Ausscheidung von Werten und Zwecken. Besonders interessant ist für die Beurteilung des Biologismus hier wieder der Begriff der Auslese oder der Zuchtwahl, wie man auch sagt. Er hat ursprünglich einen praktisch wertteleologischen Sinn. Darwin hatte beobachtet, wie Tierzüchter durch zielbewußte Auslese die Organismen in einer gewollten Richtung stark verändern können. So war die Variationsmöglichkeit festgestellt. Bei einer wissenschaftlichen Erklärung der allmählichen Veränderung in der Natur jedoch, wo kein zwecksetzender Wille die Auslese besorgt, mußte er jedes Zielbewußtsein und damit jeden Zweckgesichtspunkt ausschalten, also die »Auslese« durch einen von jedem Zweckgedanken freien Begriff er-

Digitized by Google

setzen, dem er dann den Namen der »natürlichen« Auslese gab. Gleichviel ob er Recht hatte: es sollte dieser Begriff im Gegensatz zur zielbewußten künstlichen Auslese verständlich machen, wie ohne jeden Zweck Gebilde zustande kommen, die trotzdem vom Standpunkte ihres bewußten Willens notwendig als zweckmäßig aufgefaßt werden. Die natürliche Auslese darf mit andern Worten gerade nicht »Auslese«, d. h. nicht zielbewußte Auslese sein. Nur wenn man an die Entstehung der Darwinschen Theorie denkt, wird verständlich, warum trotzdem das teleologisch klingende Wort und andere Ausdrücke wie »Nutzen«, »Anpassung« usw. beibehalten worden sind. Die Befreiung von jeder Teleologie bleibt der Sinn dieser Lehre. Sie will eigentlich sagen: die Organismen sind so geworden, wie sie mit kausaler Notwendigkeit werden mußten. Erst, nachdem sie da sind, wird ihr Sein von ihnen selbst als Zweck gesetzt, und nun nachträglich, durch die erörterte Umkehrung, von ihnen der rein kausale Zusammenhang zuerst in einen konditionalen und endlich in einen wertteleologischen verwandelt. Oder: nicht wegen ihrer Zweckmässigkeit sind die Organismen gerade so, wie sie nun einmal sind, und können sich in diesem ihrem Dasein so erhalten, sondern: weil sie so geworden sind, wie sie sind, und sich deshalb auch so erhalten können, werden sie von sich selbst in diesem ihnen wertvollen Dasein als zweckmäßig aufgefaßt. Das ist der Gedanke, mit dem alle teleologischen Zusammenhänge in der Sache selbst schwinden und die kausalen allein übrig bleiben sollen. Der Zweck wird aus den biologischen Objekten in die wertende Auffassung des Menschen verlegt, wo er die kausale Forschung nun nicht mehr stört.

Trotzdem hat man gerade die Auslese in wertteleologischem Sinne zur naturwissenschaftlichen Begründung von Kulturzielen verwenden wollen. Das ist doch etwas erstaunlich und läßt die Klarheit mancher Darwinisten über das Wesen ihrer eigenen Prinzipien in einem merkwürdigen Lichte erscheinen. Richtig ist allein dies. Falls die biologische Entwicklung durch die »natürliche« Auslese bedingt ist, also ohne jeden Zweck oder Nutzen oder Wert zustande kommt, so ergibt sich daraus, daß sie eben nicht als natürliche Fortschrittsreihe angesehen werden darf, denn Fortschritt ist ein Wertbegriff und setzt ein wertvolles Ziel voraus, dem die Reihe sich allmählich annähert. So hat überall die konsequent naturwissenschaftliche Betrachtung die Wert- und Zweckbegriffe verdrängt. Die moderne Biologie stellt den Menschen in eine Reihe mit den übrigen Lebewesen. Sie nimmt ihm also seine Ausnahmestellung als »Höhepunkt«, soweit er nur ein Lebewesen ist, und das Andere, wodurch der Mensch diese Ausnahmestellung vielleicht verdient, geht sie nichts



Digitized by Google

an. Aus demselben Grunde bilden endlich auch die Begriffe des aufsteigenden und des niedergehenden Lebens vom biologischen Standpunkt aus keinen Wertgegensatz, und gesund und krank sind nicht mehr rein biologische Begriffe, falls man darunter Wert und Unwert versteht. Wenn der Mensch krank ist, leben die Bazillen, und wenn die Bazillen sterben, so wird der Mensch gesund. Es ist gewiß Sache des menschlichen Willens, hier Partei zu ergreifen und die menschliche Gesundheit als Zweck zu setzen. Dann aber kann nicht das Leben sondern nur der Tod der Bazillen ein Zweck sein, und es wird also durchaus nicht alles Leben als Gut gesetzt. Der naturwissenschaftlichen Biologie liegt solche Parteinahme fern. Was lebt und was stirbt, das gilt ihr ganz gleich. Für sie sind Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, verschiedene Tatsachen, nicht Wert und Unwert. Alle diese Wertungen sind von ihrem Standpunkte vielmehr ein ebenso kindlicher Anthropomorphismus wie der Glaube, die Erde sei für die Menschen da, und die Tiere und Pflanzen hätten »von Natur« den Zweck, dem Menschen zur Nahrung zu dienen. Wenn vollends, wie das heute geschieht, die heftigsten Gegner aller Naturteleologie zugleich für Naturfortschritt schwärmen und damit einen so eminent wertteleologischen Begriff zur Grundlage ihrer »naturwissenschaftlichen« Weltanschauung machen, so ist das eine nicht mehr zu überbietende Konfusion. So sehen wir von neuem: gerade die grundlegenden Gedanken des Biologismus als Kulturphilosophie schweben nicht nur haltlos in der Luft, sondern stehen im schroffen Widerspruch zum echt naturwissenschaftlich-biologischen Denken.

Der Biologie als Naturwissenschaft die Fähigkeit zur Wertsetzung und Normgebung absprechen, heißt aber nicht etwa, wie manche Biologen zu glauben scheinen, diese Wissenschaft herabsetzen. Im Gegenteil, es heißt sie auf dieselbe wissenschaftliche Höhe heben, auf der die Physik und die Chemie schon seit langer Zeit stehen. Solange die Biologie ihre naturwissenschaftlichen Theorien mit Wertsetzungen vermengt, kann sie über ihre Prinzipien nicht zur Klarheit kommen. Der Streit um Mechanismus und Teleologie bleibt dann notwendig unfruchtbar. Nur der Umstand, daß Prinzipien der Biologie zu »philosophischen« Prinzipien gemacht wurden und eine ganze »Weltanschauung« aufbauen sollten, erklärt es, daß nicht jedem Biologen die Notwendigkeit einer Auseinanderhaltung von Naturbegriffen und Wertbegriffen und die Sinnlosigkeit einer biologischen Normgebung schon längst klar geworden ist. Der Mißbrauch biologischer Begriffe zu »philosophischen« Zwecken hat auf die Biologie selbst ungünstig zurückgewirkt. Früher gab es solche Verwirrungen sogar in der Physik. Auf Newtons Gravitationsgesetz wollte man auch

Digitized by Google

ethische Normen gründen. Das nimmt heute wohl niemand mehr ernst. Der Denkfehler, der dabei gemacht wurde, war im Prinzip aber genau derselbe, der heute dazu führt, die biologischen Begriffe der »natürlichen Auslese« oder des »Kampfes ums Dasein« zur Beurteilung des sittlichen Lebens zu benutzen. Es wird hoffentlich bald die Zeit kommen, in der beide Arten von Versuchen uns gleich absurd erscheinen.

### III. Kultur und Leben.

Damit ist jedoch unser Problem nicht in jeder Hinsicht erledigt. Wir müssen noch eine andere Frage stellen. Hat die Wertung des Lebens oder gar seine Gleichsetzung mit dem höchsten Gute, wenn sie auch auf jede naturwissenschaftlich-biologische Begründung verzichten muß, nicht vielleicht noch ein anderes Fundament? Behält es insbesondere nicht einen guten Sinn, von Lebenswerten zu reden, die zur Grundlage der Kulturwerte zu machen sind? Erst mit der Beantwortung dieser Frage können wir über das Verhältnis der Kultur zum Leben und über die gesamte Philosophie des Biologismus zu voller Klarheit kommen.

Gewiß läßt sich das Leben als ein Gut setzen, an dem ein Wert haftet. Aber oft steckt hinter solchen Wertungen des Lebens irgend etwas anderes, das allein die Wertung trägt. Das Leben als solches wird dann nicht gewertet. Daher kommen Ansichten dieser Art für uns nicht in Betracht. Wir fragen nur, ob das Leben als bloßes Leben Wert hat, ohne daß irgend etwas anderes ihm Wert verleiht, oder ob es gar als höchstes Gut anzusehen ist, an dem der Wert aller andern Güter gemessen werden kann. Nur die Antwort hierauf kann über das Recht einer biologistischen Weltanschauung entscheiden.

Wenn man hier im Urteil noch schwankt, so liegt das wohl daran, daß bisher noch gar kein ernsthafter Versuch gemacht worden ist, die Bejahung der Frage wirklich zu begründen. Es mag freilich vielen »selbstverständlich« scheinen, daß das Leben als bloßes Leben ein Gut ist. Aber das genügt nicht. Wir müssen hier ausdrücklich Klarheit schaffen und zu diesem Zwecke vor allem genau bestimmen, was »Leben« heißen soll, wenn nicht der naturwissenschaftlich-biologische Begriff gemeint ist. Man kann, wenn man will, darunter Alles verstehen, was wir überhaupt kennen, denn um irgend etwas zu kennen, muß man es »erleben«. Ist aber Alles Leben, dann kann das Leben kein Gut sein, denn sonst wäre alles so, wie es sein soll, und eine Normgebung hätte keinen Sinn mehr. Wir müssen also an das Lebendige im Unterschiede vom Toten denken. Wir erleben als

Digitized by Google

lebendige Menschen zum Teil Lebendiges, zum Teil Unlebendiges, und das Lebendige wäre dann das, was sein soll.

Doch daß dieser Begriff in seinem ganzen Umfange ein Wertbegriff ist oder sich gar zum Aufbau einer Kulturphilosophie eignet, wird man ebenfalls nicht behaupten können. Welch eine unübersehbare Fülle von Lebendigem gibt es! Es ist einfach unsinnig, zu sagen, das Alles habe Wert, bloß weil es lebendig sei. Nur eine bestimmte Art des Lebendigen kann als die wertvolle einer andern Art als der minder wertvollen oder als der wertfeindlichen gegenübergestellt werden. Welche Art aber wertvoll ist, kann uns das Lebendige selbst niemals verraten. Auch die Ausdrücke aufsteigendes und niedergehendes Leben sind als Namen für Wert und Unwert nichtssagend. Es kommt stets darauf an, welches Leben im Aufsteigen begriffen ist, und welches Leben im Niedergange sich befindet. Sonst wissen wir nicht, ob eine Wertsteigerung oder eine Wertverminderung vorliegt. Das Aufsteigen des einen Lebens kann eminent wertfeindlich und umgekehrt das Niedergehen des andern eminent wertvoll sein. Das Leben als das Lebendige ist genau ebensowenig ein Wertbegriff wie das Erlebte. Auch wenn man sich auf menschliches Leben beschränkt, kommt es doch allein auf die Art des Lebens an. Daß jeder Mensch in allem, worin er lebendig ist, Wert habe, kann niemand im Ernste behaupten.

Das läßt sich noch deutlicher zum Ausdruck bringen, wenn wir statt »Leben«, an dem mancherlei unkontrollierbare Gefühlstöne haften, »Vegetieren« sagen. Dazu haben wir in diesem Zusammenhange ein gutes Recht, denn bloßes Leben oder Lebendigsein ist nichts anderes als Vegetieren. Freilich kann auch das Vegetieren Wert erhalten durch die Lust, die damit verbunden ist, und es wäre sehr unrecht, irgend einem Menschen, die Freude, die er an seinem bloßen Leben hat, ohne Not zu verkümmern. Aber einmal handelt es sich dabei um subjektive und individuelle Wertungen, die nicht zur Grundlage für Kulturwerte gemacht werden können: die Freude am bloßen Leben ist eine Privatangelegenheit dieser oder jener Stunde. Und außerdem wird in der Lebensfreude doch nicht das Leben selbst, sondern die Lust gewertet, die an ihm haftet. Daß beide immer zusammenfallen, kann niemand glauben, noch läßt sich sagen, welch ein Quantum von Unlust der Lust des vegetativen Daseins gegenübersteht, um so eventuell Lust und Unlust gegen einander abzuschätzen und dadurch einen Lebenswert herauszurechnen. Jedenfalls wird man zugeben: das Vegetieren ist der Güter höchstes nicht. Dann aber sollte man auch einsehen, daß das Leben als solches noch nicht als Gut gelten kann. Es bedeutet gar nichts, wenn ich bloß lebendig bin. Der Wert meines Lebens hängt allein

Digitized by Google

von der Art meines Lebens oder von der Besonderheit meiner Erlebnisse ab.

Damit müssen dann auch alle jene Behauptungen verschwinden, die darauf hinauslaufen, daß der Wert der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Schönheit und dementsprechend die Bedeutung der Kulturgüter, an denen diese Werte haften, also der Wissenschaft, der Kunst und des sozialen Lebens auf Lebenswerte zurückzuführen oder alle Kulturwerte nur Steigerungen und Verfeinerungen der Lebenswerte seien. Wenn die bloße Lebendigkeit, für sich betrachtet, wertindifferent ist, kann auch ihre Steigerung und Verfeinerung, ohne Hinzunahme eines neuen Faktors, nicht zu Werten und Gütern führen. Aus Nichts wird Nichts. Ja, die Worte »Steigerung« und »Verfeinerung« verlieren ihren Sinn, wenn nicht das Leben als solches schon Wert hat. Den Gedanken, Kulturwerte auf Lebenswerte zu stützen, müssen wir in jeder Hinsicht aufgeben. Wir können geradezu sagen: Werte, die nur Lebenswerte sind, gibt es im Grunde gar nicht. Wohl mag es vorkommen, daß jemand Kunst und Wissenschaft nur treibt, um zu »leben«. Aber dann wertet er wieder die Lust des Lebens, nicht das Leben selbst, und außerdem kann man doch nicht behaupten, daß wer so handelt, seine Lebensbestimmung erfüllt. Es bleibt also eine sinnlose Phrase, daß der Sinn des Lebens das Leben selber sei.

Doch die Anhänger der Lebenswerte werden sich damit noch nicht zufrieden geben. Alle Werte und alle Güter — so können sie sagen — setzen doch notwendig lebendiges Leben voraus, und deshalb muß das Leben selbst einen Wert haben. Hiergegen ist in der Tat nichts einzuwenden, und es liegt vielleicht in vielen Fällen dies mehr oder weniger klar zugrunde, wo das Leben als Gut gepriesen wird. Aber, gerade dieser Gedanke muß, zu voller Klarheit gebracht, sich *gegen* jede Lebensphilosophie wenden, die dem Leben selbst Werte zu entnehmen versucht. Denn der Wert, der hiernach dem Leben bleibt, haftet ja nicht am Leben selbst, sondern wird abhängig gemacht von andern Werten, und er gilt daher nur, wenn diese andern Werte gelten. Es ist zweifellos richtig: Leben ist Bedingung *aller* Kultur, und alle lebensfeindlichen Tendenzen, wie z. B. das Ideal absoluter Keuschheit bei Tolstoi, sind insofern zugleich kulturfeindlich. Aber ebenso gewiß bleibt das Leben als bloße Lebendigkeit *nur* Bedingung, und nicht in einem Eigenwert, sondern nur in einem Bedingungswert haben wir den eigentlich so zu nennenden »Lebenswert«. Auf ihn läßt sich kein Biologismus als Weltanschauung stützen. Nicht einmal das ist richtig, daß ein besonders lebendiges Leben Bedingung einer besonders hohen Kultur ist. Wer also

Digitized by Google

das Leben als Bedingung preist, entfernt sich damit von jeder biologistischen Kulturphilosophie, d. h. er verzichtet darauf, Kulturwerte als Lebenswerte zu verstehen. Es wird jetzt vollends klar: Wer bloß lebt, lebt sinnlos. Nur die Möglichkeit, auf Grund von Eigenwerten, die nicht Lebenswerte sind, dem Leben Wert zu verleihen, bleibt übrig. Gerade weil das Leben Bedingung aller Verwirklichung von Werten ist, kann es keinen Eigenwert haben. Es erhält Wert immer erst dadurch, daß wir mit Rücksicht auf in sich ruhende Eigenwerte aus ihm ein Gut machen. —

Ja, wir müssen noch weiter gehen, um das Verhältnis von Leben und Kultur ganz klar zu stellen. So hoch das Leben als Bedingungsgut steht, und so kulturfeindlich jede Lehre ist, die auf vollständige Lebensvernichtung ausgeht, so kann doch erst der, der die bloße Lebendigkeit in diesem oder jenem Sinne zurückzudrängen vermag, ein Kulturmensch genannt werden, und erst dort gibt es Kulturgüter, wo Gebilde vorhanden sind, die zur bloßen Lebendigkeit in einer Art von Gegensatz stehen. Man muß, mit andern Worten, das Leben bis zu einem gewissen Grade »töten«, um zu Gütern mit Eigenwerten zu kommen. Was dies anscheinend paradoxe Wort sagen will, sei schließlich wenigstens an einigen Beispielen erläutert. Doch dürfen wir dabei selbstverständlich das Wort Leben wieder nicht in dem allerumfassendsten Sinne nehmen, in dem Alles, was wir »erleben«, schon Leben heißen kann, denn wir »leben« ja auch als Kulturmenschen, und es werden alle Kulturgüter mit ihren Werten von uns »erlebt«! Wie vorher darf »Leben« nur, im Gegensatz zum Toten oder zum Unlebendigen überhaupt, gebraucht werden für das lebendige Leben oder die lebendige Wirklichkeit, und zwar ist eine Scheidung in Leben im weiteren und im engeren Sinne sowohl notwendig für das Verhalten des Menschen zu einem Kulturgut, das er »erlebt«, als auch für den Inhalt des Kulturgutes selbst. Das menschliche Verhalten ist immer »Leben«, muß aber gerade deshalb vom lebendigen Leben geschieden werden, sobald etwas Unlebendiges oder gar Unwirkliches »erlebt« wird, und ebenso ist in dem Inhalte des Kulturgutes das, was lebt im Sinne des Lebendigen, von dem zu trennen, was darin als Unlebendiges oder Unwirkliches sein »Eigenleben« führt. Mit dem verengten Lebensbegriff, der nur auf das wirkliche und lebendige Leben sich bezieht, können wir nun verschiedene Kulturgebiete durchgehen, um jedesmal nach dem Verhältnis zu fragen, in dem der lebendige Mensch zu den Kulturgütern und das Kulturgut zum lebendigen Leben steht.

Der Abstand von der lebendigen Wirklichkeit wird am deutlichsten beim theoretischen Menschen und dem Kulturgute, an dem

Digitized by Google

die Wahrheit haftet. Es hat lange gedauert, bis dieser Wert in seiner Reinheit zum Bewußtsein kam, und bis Menschen es lernten, in ihm zu »leben«, um so ihrem Leben Wert zu verleihen. In Griechenland wurde zum ersten Male die Wahrheit um ihrer selbst willen gewertet und das Gut, an dem sie haftet, die Wissenschaft, um der Wahrheit willen gesucht. Die Zurückdrängung des bloßen Lebens durch die Kultur tritt dabei besonders deutlich zutage. Kenntnisse besaß man schon lange vorher. Man kann sie suchen und werten, um sie in den Dienst des Lebens zu stellen. Dann aber ist von »Wissenschaft« noch keine Rede. Man forscht nur, weil man das Wissen zum Leben oder zu irgend einem anderen Zwecke braucht. So war es anfangs überall, und so ist es heute noch bei vielen. In Griechenland kehrte sich zum ersten Male das Verhältnis um. Der Mensch, zunächst auch dort nur in wenigen Exemplaren, forschte nicht mehr, um zu leben, sondern er lebte, um zu forschen. Durch die Wahrheit erst erhielt für ihn das Leben Wert. Vom biologistischen Standpunkt müßte diese Umwertung als »Entartung« bezeichnet werden. Für die Entwicklung der Kultur bedeutet sie einen Höhepunkt. Daß Lebenswerte abdanken zugunsten von theoretischen Eigenwerten, gerade das sichert diesem geschichtlichen Moment die Unsterblichkeit. Bis auf den heutigen Tag findet hier der theoretische Mensch sein unübertroffenes Vorbild. Wer den Versuch macht, die wissenschaftliche Wahrheit biologistisch der Nützlichkeit für das Leben gleichzusetzen, begeht nicht nur eine grobe Begriffsverwechslung, sondern würde, wenn er Erfolg hätte, uns nur zu jenem Zustande wieder zurückführen, der in Europa herrschte, bevor die Griechen das vom bloßen Leben abgekehrte theoretische Verhalten zum Wahrheitswert und damit die Wissenschaft hervorbrachten. Die biologistische Erkenntnistheorie bedeutet also im Prinzip einen Rückfall in Barbarei. Sie ist auf theoretischem Gebiete die spezifisch kulturfeindliche Richtung.

Lebensferne gehört aber nicht nur zum Wesen des theoretischen Menschen, sondern ist auch notwendig mit den Produkten der Erkenntnis selbst verknüpft. Erst wenn wir darauf achten, wird uns der Gegensatz des Kulturgutes Wissenschaft zum Leben ganz klar werden. Alles, was wir erkennen, entfernen wir damit in einem gewissen Sinne von uns, so daß wir es nicht mehr als Lebendiges erleben. Es gibt keine Wissenschaft ohne begriffliches Denken, und das ist geradezu der Sinn des »Begriffes«, daß er die Dinge unlebendig macht, sie in einen Abstand von unserem Leben bringt. Das lebendigste Objekt, worauf das Erkennen sich richtet, hört auf zu leben, soweit es begriffen ist. Die Wahrheit verkörpert sich nur im unlebendigen logischen »Sinn«. Ein Dualismus, der dadurch zwischen

Digitized by Google

Leben und Wissenschaft entsteht, ist niemals aufzuheben. Seine Aufhebung würde zugleich die Wissenschaft selbst vernichten. Ihr Wesen beruht geradezu auf dieser Spannung zwischen Leben und logischem Sinn, und ebenso wird ein Dualismus von Leben und Denken in jeden, der Wissenschaft treibt, hineingebracht. Das »Leben« im logischen Sinn oder in der Wahrheit liegt vom lebendigen Leben weit ab und sollte daher auch lieber nicht als Leben bezeichnet werden.

Freilich zeigen die verschiedenen Wissenschaften eine mehr oder weniger große Lebensferne. Daß es in der Welt der Mathematik keine Spur von Leben mehr gibt, ist nicht schwer einzusehen. Doch so wenig Berührung mit dem Leben wie diese Wissenschaft haben nicht alle Disziplinen. Im Vergleich zu ihr besitzen Naturwissenschaften wie Physik und Chemie schon viel Lebens- und Wirklichkeitsgehalt. Man kann die verschiedenen wissenschaftlichen Forschungen geradezu nach dem Prinzip anordnen, daß sie mit ihren Begriffen dem Leben mehr oder weniger nahe bleiben, und dann zeigt sich, daß die Biologie ihm noch näher kommt als Chemie und Physik. Doch ist sie noch nicht die dem Leben am nächsten stehende Wissenschaft. Die Naturwissenschaften nämlich bleiben mit ihren allgemeinen Begriffen alle dem in seiner Lebendigkeit stets individuellen Leben sehr ferne, und sie werden daher an Lebensgehalt von der Geschichte weit übertroffen. Diese sucht die lebendige individuelle Gestaltung, sei es des Einzelnen oder der Masse, so weit zu erfassen, wie das dem Erkennen überhaupt möglich ist. Und doch muß auch sie, weil sie das Leben begrifflich bearbeitet, alles lebendige Leben töten. Nur eine relative Lebensnähe ist ihr als Wissenschaft beschieden. Das Leben selbst erfaßt nicht einmal die Biographie, von der man es noch am meisten glauben könnte. So bleibt es dabei: das Lebendige geht in keine wissenschaftliche Darstellung ein, und der wissenschaftlich denkende Mensch »lebt« nicht einmal dann im Lebendigen, wenn er das Lebendigste von allem erforscht.

Hieraus ergibt sich dann sogleich, warum auch Versuche, das Leben in seiner Unmittelbarkeit zum metaphysischen Weltprinzip zu machen, auf einen unlösbaren Widerspruch hinauskommen. Sie erklären das allein für wahrhaft real, was unmittelbar erlebt wird. Deshalb soll das All der Welt »Leben« heißen. Das kann man gewiß sagen, aber dann muß man auch noch weiter gehen und hinzufügen, daß gerade das, was als »Realität« unmittelbar erlebt wird, nicht erkannt werden kann. Denn es ist alles Erkennen ein Abrücken des zu Erkennenden vom Erleben, ein Verlegen in eine Sphäre, in der es kein unmittelbares Erleben mehr gibt. Das Leben selbst als das Unmittelbare läßt sich nur erleben. Es spottet als unmittelbares Er-

Digitized by Google

lebnis jedem Erkenntnisversuch. Schon dadurch, daß wir das, was wir unmittelbar erleben, »Leben« oder »Realität« nennen, hört es auf, unmittelbar erlebtes Leben zu sein. Jede verständliche Bezeichnung nimmt ihm seine unmittelbare Lebendigkeit. Es kommt durch sie in die Sphäre des Begriffes und ist getötet. Das bloße Erleben des Lebens ist stummgeboren und kann nie eine Sprache finden. Diese Einsicht hat gewiß ihren Wert. Aber sie bringt uns doch nur zum Bewußtsein, wie ferne alle Erkenntnis vom Leben abliegt. Eine Lebenslehre, eine Philosophie des Lebens enthält sie gewiß nicht. Die Philosophie beginnt, ebenso wie die anderen Wissenschaften, immer erst, wenn sie sich das Leben als etwas fremdes gegenüber stellt. So wird gerade durch den Hinweis auf die Unmittelbarkeit des Lebens der Antagonismus zwischen Wissenschaft und Leben vollends deutlich, wobei wir ganz davon absehen, daß »Realität« oder »Wirklichkeit« selbst nur Erkenntnisformen sind und als solche nicht zum Realen oder Wirklichen gehören. Wer das lebendige Leben erleben will und darin allein das »Wesen« der Welt findet, oder wie er es sonst nennen mag, der muß die Wissenschaft aufgeben und die Welt für unerkennbar erklären. Das wäre aber genau ebenso wie die biologistische Erkenntnistheorie ein Rückfall in jenes Stadium, in dem der theoretische Mensch noch nicht existierte, und in dem man die Welt nur erlebte. Allerdings ist damit gar nicht gesagt, daß die Wissenschaft das höchste Kulturgut oder gar das höchste Gut überhaupt sei. Vielleicht ist es ein »Einwand« gegen die Wissenschaft, daß sie den Menschen so weit vom lebendigen Leben entfernt. Die Anhänger mancher Lebensphilosophie sind ja in der Tat nicht nur der Wissenschaft sondern aller Kultur wegen ihrer Lebensferne feindlich gesinnt. Aber ob sie Recht haben, geht uns in diesem Zusammenhange nichts an, denn wissenschaftlich können sie nie Recht haben, wissenschaftlich kann ihr Einwand gegen die Wissenschaft nicht sein. Alle Wissenschaft ist notwendig etwas wider das Leben. Wer nach Wahrheit sucht, kann nicht beim lebendigen Leben bleiben, gleichviel ob er Metaphysik oder eine andere Wissenschaft treibt. Er steht ihm immer mehr oder weniger fern und »lebt« nur unlebendig in dem unlebendigen logischen »Sinn«. —

Der Gedanke an eine mehr oder weniger große Lebensnähe hat für uns noch eine andere Bedeutung. Er kann nicht nur zur Anordnung der verschiedenen Teile der Wissenschaft, sondern auch zur Anordnung der verschiedenen Kulturgebiete dienen. Will man dem Leben einen Schritt näher kommen, als es durch irgend eine Wissenschaft möglich ist, und dabei doch in der Kultursphäre bleiben, also nicht nur leben, so bietet sich zunächst die Kunst dar. Daß ihr In-

Digitized by Google

halt »lebendiger« ist als der der Wissenschaft, hat man schon oft bemerkt. Mancher künstlerische Mensch empfindet einen Schauder vor der toten Abstraktion der wissenschaftlichen Theorien, und wenn er sich, wie das wohl vorkommt, zu einer Metaphysik des Lebens hingezogen fühlt, so ist das nur dadurch zu erklären, daß das Wort Leben ihn täuscht. Er gibt diesem leeren Begriff einen Inhalt, den er als metaphysischer Begriff nicht besitzen kann. Höchstens die Geschichtswissenschaft scheint an Lebensfülle mit der Kunst wetteifern zu können, aber nur deshalb, weil sie künstlerische Momente in sich aufnehmen und dadurch eine Lebensnähe erreichen kann, die ihr als Wissenschaft versagt ist. Das eigentlich Wissenschaftliche in ihr tötet das Leben schon deshalb, weil durch den Begriff die unmittelbare A n s c h a u u n g in ihrer Lebensfülle zerstört werden muß. In der Welt der Anschauung aber sucht und findet die Kunst ihre Heimat, und deshalb berührt sie das Leben, wenigstens in einer Hinsicht, unmittelbar.

Trotzdem darf man auch von ihr nicht sagen, daß sie das lebendige Leben selbst in sich aufnimmt. Alles, was wir nur als lebendig erleben, ist für sich nicht nur ohne logischen, sondern auch ohne jeden ästhetischen Wert. Von dem lebendigen Leben selbst muß auch der ästhetische Mensch sich abwenden, um den Sinn des Kunstwerkes zu verstehen, der nicht lebendig ist. Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem Leben und dem Kunstwerk zeigt sich nirgends deutlicher als daran, daß, sobald die Grenze zwischen dem künstlerisch Dargestellten und der lebendigen Wirklichkeit sich nicht mehr scharf ziehen läßt, der ästhetisch feinfühlige Mensch das als unerträglich empfindet. Die naturalistische Theorie, die behauptet, die Kunst habe dem Leben so nahe wie möglich zu kommen, ist nicht nur eine falsche ästhetische Theorie, sondern überhaupt keine Aesthetik. Sie redet gar nicht vom ästhetischen Wert, und sie kann es nicht. Es muß die Frage gestellt werden, wodurch sich das Kunstwerk von der lebendigen Wirklichkeit, die es darstellt, unterscheidet. Nur wo es einen A b s t a n d gibt, ist ein ästhetischer Wert möglich. Worauf die Unlebendigkeit des ästhetischen Gegenstandes beruht, kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden. Dies Eine genügt: was ästhetisch wirken soll, ist notwendig aus dem lebendigen Zusammenhang, in dem es mit der Wirklichkeit steht, herauszureißen, zum Mindesten so zu isolieren, daß es dadurch sein ursprüngliches und lebendiges Leben ganz verliert. Damit soll nicht für irgend einen ästhetischen »Formalismus« Partei ergriffen werden. Auch wenn der Künstler seine ganze lebendige Seele in seine Kunstwerke hinein ergießt, und diese infolgedessen die ganze Wärme seines Gefühls aus-

Digitized by Google

strahlen, so hat doch diese »Lebendigkeit« nichts mit der des Lebens zu tun, in dem wir wirklich leben. Wohl kann man von einer Statue sagen, sie »lebe« im Gegensatz zu dem toten Marmor, aus dem sie wirklich besteht. Aber dieses Leben führt sie nicht in der Wirklichkeit des lebendigen Lebens, sondern es ist eine nur »ideale« Sphäre, in der das ästhetische »Leben« sich bewegt. Alles an einem Kunstwerk, was daran zur Kunst gehört, ist von der Wirklichkeit des lebendigen Lebens soweit getrennt, daß es überhaupt nicht mehr als Wirklichkeit bezeichnet werden kann. Genau wie der logische Sinn eines wahren Satzes ist auch der ästhetische Sinn eines Kunstwerkes, den wir verstehen, und auf den es allein dem ästhetischen Menschen ankommt, ebenso unwirklich, wie er unlebendig ist.

Es gibt freilich in der modernen Kunst Werke, die dem zu widersprechen scheinen. Da wird nicht der ganze Stoff so geformt, daß er sich dadurch vom Leben entfernt. Man kann sich das an einer Plastik von Rodin deutlich machen. Ein menschlicher Körper wächst aus einem Marmorblock heraus. Der Körper selbst ist künstlerisch gestaltet und der Wirklichkeit des Steines entrückt. Der Marmor darunter aber bleibt Stein und gehört doch mit zum Kunstwerk. Während der Körper also etwas anderes bedeutet, als er ist, ist dieser Marmor zugleich wirklich das, was er im Kunstwerk auch bedeutet. Da scheint also jenes Auseinanderfallen von Wirklichkeit und ästhetischem Sinn nicht zu bestehen, und in anderen Künsten läßt sich ähnliches aufweisen. Es gibt in Musikstücken Töne, die nur als Wirklichkeiten, z. B. als lebendiger Schrei, wirken. Hier droht vollends das Aesthetische mit der lebendigen Wirklichkeit zusammenzufallen. Trotzdem können diese und andere Beispiele unserer Behauptung nicht entgegenstehen, denn es ist darauf zu achten, daß es sich immer nur um Teile innerhalb eines ästhetischen Zusammenhanges handelt, und daß, ganz abgesehen davon, ob man solche Effekte ästhetisch billigen will oder nicht, die lebendigen Wirklichkeiten, soweit sie überhaupt zur Kunst gehören, nur als Kontraste zu dem ästhetisch Gestalteten oder dergleichen in Betracht kommen. Sie haben somit doch eine ästhetische Bedeutung, die nicht mit ihrer lebendigen Wirklichkeit selbst zusammenfällt, und widersprechen also unserer Ansicht so wenig, daß sie sie vielmehr bestätigen: nur mit ihrer unlebendigen Bedeutung, nicht als lebendige Wirklichkeit liegen sie in der ästhetischen Sphäre. So zeugen auch sie für die Lebensferne der Kunst und für das notwendige Auseinanderfallen der Lebenswerte und der Kulturwerte. Ein Kunstwerk, das nur lebendiges Leben enthält, wird man vergeblich suchen.

Digitized by Google

In unserem biologistischen Zeitalter hat es natürlich nicht an Versuchen gefehlt, der Kunst die Ursprünglichkeit des Lebens zu geben, die sie nicht besitzt, und die man an ihr vermißte. Das ist für die Modephilosophie sehr charakteristisch. Der geistvollste, freilich noch stark mit Schopenhauerscher Willensmetaphysik durchsetzte Versuch in dieser Richtung stammt wieder von Nietzsche. Wenn in der Schrift über »die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« das Dionysische als das höhere ästhetische Prinzip dem Apollinischen gegenüber gestellt wird, so bedeutet das, abgesehen von anderen Denkmotiven, die sich eng damit verbinden, daß dem Menschen, der das elementare Leben leben will, die apollinische, und das ist eben die dem lebendigen Leben fernstehende Kunst nicht genügt. Doch schon Nietzsches Gedanke, daß die Musik dem Leben näher wäre als andere Künste, ist falsch. Man könnte viel eher sagen, daß sie unter den Künsten das sei, was die Mathematik unter den Wissenschaften darstellt. In ihr wird die größte Entfernung vom lebendigen Leben erreicht, die bei dem Festhalten an der Anschauung möglich ist. Gerade sie also gehört, wenn irgend etwas, in das Reich des Apollinischen und Unlebendigen, und dasselbe gilt, wenn auch vielleicht nicht in so hohem Maße, von allen anderen Künsten, von der Tragödie wie von der Plastik. Dionysos, aufgefaßt als der Gott des bloßen wilden Lebensdranges, hat in der ästhetischen Sphäre nichts zu suchen. Ihn aus ihr hinauszutreiben oder ihm wenigstens Fesseln anzulegen, muß vielmehr die Aufgabe jeder wirklich künstlerischen Gestaltung sein. Freilich wird die Ansicht, daß auch die Kunst das unmittelbare Leben »tötet«, wie die Wissenschaft, vielen vollends paradox erscheinen. Wie oft fühlen wir alle unsere Lebenskräfte bei der Betrachtung eines Kunstwerks angeregt! Und doch dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß hier das Wort »Leben« eine andere Bedeutung hat als die des unmittelbaren lebendigen Lebens oder gar des Lebens, von dem es biologische Theorien gibt. Es bleibt dabei, daß eine wahrhaft ästhetische Kultur erst dort möglich wird, wo wir darauf ausgehen, eine Welt über dem Leben zu bauen, die nicht mehr in demselben Sinne lebendig ist wie die lebendige Natur im Gegensatz zur toten Wirklichkeit. —

Wie weit die Kluft zwischen Kunst und Leben ist, wird vielleicht noch deutlicher werden, wenn wir von der künstlerischen zur sittlichen Kultur übergehen. Es ist der wollende und handelnde Mensch, auf den es dabei ankommt. Er kann sich niemals so weit vom Leben entfernen, wie der wissenschaftlich denkende und der künstlerisch anschauende es tut. Von neuem müssen wir hier, auch mit Rücksicht auf die Lebendigkeit der Kulturgüter selbst, einen prinzipiellen Unter-

Digitized by Google

schied konstatieren, der sittliche Gebilde wie Ehe und Familie, Recht und Staat, Nation und Menschheit von den künstlerischen und wissenschaftlichen Werken noch mehr entfernt, als diese von einander getrennt sind. Der ethische Wert haftet zunächst stets an einem Willen und kann nur von hier aus auf andere Wirklichkeiten übertragen werden. Dieses ethische Gut würde aber sofort seinen ethischen Wertcharakter oder seinen ethischen »Sinn« verlieren, wenn der Wille sich nicht in der Welt des lebendigen Lebens wirklich betätigte. Das tritt schon zu Tage, wenn wir daran denken, daß auch der Forscher oder der Künstler, insofern er schafft, einen ethischen Willen hat, der autonom, d. h. um der Werte der Wahrheit oder der Schönheit willen, Kulturgüter handelnd verwirklicht. Und es wird vielleicht noch klarer, wenn wir das ethische Prinzip nicht nur in der rein formalen Autonomie des Willens suchen, die sich auf j e d e Wertverwirklichung beziehen kann, sondern daran denken, daß sittliches Wollen im engeren Sinne Beziehungen sittlicher Lebewesen, autonomer Persönlichkeiten zu einander voraussetzt, also einen sozialen Charakter tragen muß, wobei dann entweder der Schwerpunkt auf dem einzelnen Individuum als einem Gliede der Gesellschaft ruht, zu der es im Gegensatze steht, oder auf den Zusammenhängen, welche die sozialen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen mit einander verknüpfen, d. h. auf der Gesellschaft. Der Mensch als soziales Wesen hat es gewiß in ganz anderer Weise mit dem lebendigen Leben zu tun als der seinem Wesen nach asoziale theoretische oder künstlerische Mensch.

Trotzdem fallen auch für ihn nicht nur die Lebenswerte und die ethischen Werte prinzipiell auseinander, sondern auch im sozialen Leben richtet sich die Kultur direkt gegen die bloße Lebendigkeit, insofern nämlich, als sie zwar nicht darauf ausgeht, sie zu töten, wohl aber sie ihren ethischen Zwecken unterzuordnen. Damit ist eine Einschränkung der Vitalität notwendig verknüpft. Man kann sogar behaupten, daß, weil in einer Hinsicht Leben und Kultur hier enger verbunden sind als im wissenschaftlichen oder künstlerischen Gebiet, in anderer Hinsicht der Antagonismus zwischen beiden besonders deutlich zu Tage treten muß. Der sozialethische Mensch darf das Leben, für das er bei sich und andern verantwortlich ist, nur selten seinen bloßen »Lebenslauf« gehen lassen. Er muß sich vielmehr berufen fühlen, einzugreifen und das Lebendige, das für sich betrachtet ethisch wertindifferent ist, so zu gestalten, daß ihm eine Bedeutung und ein Sinn innewohnt. Gerade wegen der Lebensnähe dieses Wollens erreicht die Spannung von Leben und Kultur hier einen besonders hohen Grad. Sie muß deshalb auch stärker empfunden werden

Digitized by Google

als z. B. in der künstlerischen Welt, und daher kommt es, daß ästhetisch angelegte Naturen, die Ruhelage und Harmonie suchen, sich von dem ethischen Wollen wegen seiner »rigoristischen« Lebensfeindlichkeit abwenden, um ins Aesthetische hinüberzugleiten, freilich ohne sich immer dabei klar zu sein, daß sie damit dem lebendigen Leben durchaus nicht näher kommen. Es hat nur die Spannung aufgehört, in ihrem Bewußtsein sich bemerkbar zu machen, weil sie dem lebendigen Leben nun ganz ferngerückt sind, und diese »Lösung« des Widerstreites genügt ihnen.

Selbstverständlich wollen wir nicht sagen, daß der ethische Wille berufen sei, a l l e s lebendige Leben von Grund aus umzugestalten. Im Gegenteil, als Bedingung der sittlichen Kultur kann wegen ihrer relativen Lebensnähe auch das bloß Lebendige sich mit ethischen Werten verknüpfen und eventuell eine große Bedeutung erhalten. Das macht sich z. B. bei der Beurteilung von sexual-ethischen Vorgängen geltend. Freilich ist es grundverkehrt, in dem rein vitalen Geschlechtstriebe schon ein ethisches Gut zu erblicken. Solche Uebertreibungen sind nur als Reaktion gegen seine nicht minder verkehrte Herabsetzung oder »Verteufelung« zu begreifen. Der Trieb als solcher ist, wie alle bloßen Lebenstriebe, ethisch völlig indifferent: ganz allein davon, wie wir unser Triebleben gestalten, hängt es ab, ob ihm ein ethischer Charakter gebührt oder nicht. Von ethischen Werten oder Unwerten, die im Sexualleben selbst stecken, zu reden, hat keinen Sinn. Wohl aber kann die Sexualethik vielleicht zeigen, daß innerhalb der wertteleologischen ethischen Zusammenhänge, die sie behandelt, manche Strecken gerade aus ethischen Gründen, mit Rücksicht auf die Gemeinschaft autonomer Persönlichkeiten, in ihrer rein »natürlichen« Lebendigkeit zu belassen sind. Das biologisch »Gesunde« bekommt unter Umständen so eine ethische Bedeutung, die es als solches nicht hat. Es gibt zweifellos Gebiete der Kultur, in denen elementare Lebenstriebe als rein natürliche Grundlagen eine so gewaltige Rolle spielen, daß eine weitgehende Reflexion auf ihre Funktionen störend wirken und das in seinem Ablauf bedrohen kann, was gerade in seiner biologischen Lebendigkeit und Unangetastetheit die Bedingung zur Verwirklichung sozialethischer Güter wie der Ehe, der Familie usw. ist.

Das ist ein Umstand, der wohl besonders dazu verleitet hat, das Biologische oder bloß Lebendige dem Sittlichen selbst gleichzusetzen und die Rede von einem »Recht« auf das Ausleben der Vitalität beliebt zu machen. Aber auch hier ist wieder Zweck und Mittel verwechselt. Die Vitalität ist nur Mittel. Immer muß der ethische Wert schon auf das, was nur lebendig ist, übertragen worden sein,

Digitized by Google

damit das Leben aus seiner Wertindifferenz heraustritt. Der »Naturzustand«, in dem nur die Lebenstriebe frei walten und das Leben sich ungehemmt auslebt, ist überall dem Kulturzustand entgegengesetzt. Der Kulturfortschritt ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die sich auf Teile größerer Zusammenhänge beschränken, mit einer Regelung und Einschränkung des bloßen Lebensdranges verbunden. Das mag dem Einzelnen oft sehr unbequem sein und seinen Bedürfnissen nach allerlei Amüsements im Wege liegen. Sagt er das aufrichtig, so ist auch dagegen nichts einzuwenden. Nur das »Recht« auf Vergnüglichkeit als »sittliche Forderung« ist doch allzu — naiv und hat mit Kultur jedenfalls nichts zu tun. Der ethischen Persönlichkeit tritt das Lebendige überall als das »versinnlichte Material ihrer Pflicht« entgegen, in das sie einzugreifen hat, um es nach ethischen Normen umzugestalten. Ja, wir müssen uns im Ethischen ganz besonders daran gewöhnen, daß das Leben selbst Normen für unser Wollen und Handeln niemals geben kann. Das bloße Leben bleibt stets bloße Tatsache, die da ist, und von der sich weiter nichts sagen läßt, als wie sie beschaffen ist. —

Daß, um endlich auch sie zu erwähnen, die religiösen Werte nicht Lebenswerte sind, bedarf wohl am wenigsten einer ausdrücklichen Erörterung. Die Versuche, den religiösen Glauben dadurch zu rechtfertigen, daß die religiösen Völker bessere Chancen im Kampf mit andern Völkern haben, muß jeden wirklich religiösen Menschen geradezu abstoßend anmuten. Sie kommen auf ein Lob des Aberglaubens hinaus und haben mit der Begründung religiöser Werte so wenig zu tun wie jene bekannten Anpreisungen der Religion als einer Stütze für den Thron oder den Staat. Der religiöse Mensch kann in den religiösen Werten nur die absoluten, über allen andern Werten stehenden Werte erblicken. Er muß jeden Gedanken an eine Unterbauung und Stützung ihrer Geltung durch andere Werte auf das Entschiedenste ablehnen. Ja, alle Werte müssen es vertragen, daß sie an ihrer Vereinbarkeit mit den religiösen Werten gemessen werden, wenn sie wahrhaft gelten sollen.

Andererseits kann man freilich sagen, daß der religiöse Mensch dem lebendigen Leben in gewisser Hinsicht noch näher steht als der sittlich wollende. Wir kommen hier zu dem Maximum an Lebensnähe, das der Kulturmensch überhaupt erreichen kann. Die Religion ist nämlich jeder Spezialisierung und jeder Teilung ihrem Wesen nach abhold und muß, wenn sie überhaupt Religion ist, das ganze lebendige Leben zu durchdringen suchen. So kann es zu der denkbar größten Wertung des Lebens gerade von religiösen Gesichtspunkten aus kommen. Aber dann handelt es sich trotzdem wieder niemals



Digitized by Google

um das bloße Leben in seiner Lebendigkeit, sondern dieses ist vielmehr nur die »Außenseite« für eine dahinter steckende jenseitige Wertrealität, und es kommt dem diesseitigen Leben nur insofern die große Bedeutung zu, als es der Gottheit lebendiges Kleid ist. Das lebendige Leben ist in diesem Falle nichts anderes als das Symbol für ein Sein von vollständig verschiedener, nicht mehr lebendiger, sondern überlebendiger Art. Soll dagegen die Gottheit selbst das »Lebendige« sein, dann dürfen wir das, was der Biologe Leben heißt, nicht mehr das »Lebendige« nennen. Dies Leben wird der Gottheit gegenüber zum Todesreich. »Alle Pfade, die zum Leben führen, alle führen zum gewissen Grab.« Trotz größter Lebensnähe kann also der religiöse Mensch am wenigsten daran denken, dem diesseitigen lebendigen Leben die Werte zu entnehmen, die er braucht. Nur von einer Durchstrahlung alles Lebens aus dem Ueberlebendigen, Göttlichen her kann die Rede sein. Und auch dabei geht es ohne einen Dualismus von Leben und Gottheit nicht ab. An ihre Vereinigung im Sinne eines religiösen »Monismus« der Lebendigkeit wird man nur glauben, wo man sich auf Schwärmen und Fühlen beschränkt oder es mit vollem Bewußtsein ablehnt, in seinen Glauben begriffliche Klarheit zu bringen. Auch das kann freilich berechtigt sein. Wir finden bedeutende Geister unter den Bekennern einer solchen religiösen »Weltanschauung«. Sie mögen fühlen, daß die Religion eine restlose Umsetzung in Begriffe nicht verträgt, und haben darin gewiß recht. Mit Wissenschaft oder mit Philosophie aber hat dies alles dann gar nichts mehr zu tun und darf also nicht als ein Argument gegen das prinzipielle Auseinanderfallen von Lebenswerten und religiösen Werten angeführt werden. Die Religion geht schließlich nicht nur über alles natürliche Leben, sondern auch über alles Kulturleben weit hinaus. Das »Leben«, worin der religiöse Mensch »lebt«, hat daher eine noch andere Bedeutung als das unlebendige »Leben« des theoretischen oder des ästhetischen Menschen im »Sinn« der Wissenschaft oder der Kunst. Allem diesseitigen Leben wird ein »ewiges« Leben gegenübergestellt, und nur ein von ihm durchdrungenes Leben ist gemeint, wo das Leben selbst sich der religiösen Verehrung erfreut. Das liegt allem Biologismus sehr fern. —

Es ist hier nicht zu untersuchen, ob die Welt der logischen, der ästhetischen, der sozial-ethischen und der religiösen Werte die Welt der Kulturwerte irgendwie erschöpft. Lediglich an einigen Beispielen sollte der Antagonismus von Leben und Kultur klar werden. Eines nur sei noch hervorgehoben. Man spricht auch von technischer Kultur, und da könnte man nun glauben, daß bloße Lebenswerte es sind, die diese Kulturwerte tragen, denn vielfach wird die Technik

Digitized by Google

in der Tat nur in den Dienst eines möglichst lebendigen oder gesunden Lebens gestellt. Dagegen ist auch garnichts zu sagen. Wenn aber der Wert der technischen Kultur auf Lebenswerten beruht, so geht daraus nur hervor, daß die Technik gewiß keinen Eigenwert besitzt. Dürfen wir schon im Leben selbst nur ein Mittel der Verwirklichung von Eigenwerten oder ein Bedingungsgut erblicken, so kann die Technik, die bloß dem Leben dient, nur die Bedeutung haben, Mittel für ein Mittel, Bedingungsgut für ein Bedingungsgut zu sein. Freilich wird gerade dies heute leider sehr oft vergessen, und infolgedessen ist in unsere Kulturbegriffe viel Verwirrung gebracht. Man freut sich der technischen Erfindungen als solcher, ohne sich stets darüber klar zu sein, welche Ziele man eigentlich mit ihnen erreichen will. Man ist stolz auf den ungeheuren modernen Apparat, der, wenn man ihn genau betrachtet, zum Teil doch gar nichts anderes als die Not unserer modernen Kultur offenbart, also ein notwendiges Uebel ist. Man erblickt in gewissen technischen Möglichkeiten schon einen Kulturfortschritt, ohne daß man überhaupt irgend welche mit Eigenwerten ausgestatteten Zwecke anzugeben vermag, denen sie als Mittel dienen sollen. So kann doch, um an ein aktuelles Beispiel zu erinnern, die Fähigkeit, in der Luft zu fliegen, nur unter dem Gesichtspunkt als eine Angelegenheit der Kultur angesehen werden, daß eine weitere Entwicklung die Flugmaschinen vielleicht in den Dienst von an sich wertvollen Kulturzielen stellt. Die Begeisterung für den Apparat als solchen zeugt von allzugroßer — Bescheidenheit. Nur technisch »vollkommene« Maschinen stellen niemals schon einen Fortschritt in der Kultur dar, und deswegen darf die »technische Kultur« mit dem, was wir wissenschaftliche, künstlerische, sozial-ethische und religiöse Kultur nennen, gar nicht auf eine Linie gestellt werden.

Doch, wir wollten nur wissen, ob es möglich ist, dem Leben selbst Eigenwerte zu entnehmen und darauf Kulturwerte von selbständiger Bedeutung zu gründen. Diese Frage kann jetzt in jeder Hinsicht als verneint gelten. Das bloße Leben bleibt stets Bedingungsgut und kann Wert nur erhalten als Voraussetzung der Verwirklichung von anderen Gütern, deren Werte um ihrer selbst willen gelten. Nicht etwa steht die Kultur im Dienste des Lebens, sondern es darf nur das Leben im Dienst der Kultur stehen. Und nicht darauf, ob die Kultur mehr oder weniger »lebendig« ist, sondern allein darauf kommt es an, welche Werte durch ihre Lebendigkeit verwirklicht werden. Die Lebendigkeit selbst kann nie etwas anderes als Mittel sein, und ihr Wert hängt daher allein vom Wert der Zwecke ab, denen sie dient. Dies Ergebnis ist selbstverständlich rein negativ.



Digitized by Google

Mit welchem Rechte wir in den als Beispielen gebrauchten Kulturwerten Eigenwerte erblicken, steht hier nicht in Frage. Gibt es überhaupt in sich ruhende Eigenwerte? Davon sehen wir ganz ab. Es galt nur, Pseudowerte zu entlarven. Und das hat vielleicht doch auch eine positive Bedeutung. Wer erkannt hat, daß die Werte, die ihm bisher galten, keine Eigenwerte sind, wird umso eifriger nach Werten suchen, deren Geltung der Kritik standhält. Wir können ja niemals aufhören, nach dem »Sinn« unseres Lebens zu fragen, und nur auf Grund von Werten, die gelten, läßt er sich deuten. So muß durch die Entwertung der »Lebenswerte«, bei denen viele unter dem Einfluß der Mode sich kritiklos beruhigen, die Sehnsucht nach echten Werten des Lebens entstehen, jener ἔρως, der die Triebfeder aller Philosophie war und ist, und der alle Moden überdauert.

Digitized by Google

# Das Verhältnis von Sprachgeschichte und Literaturgeschichte.

Von

**Karl Vossler (München).**

Nachdem ich in einem Aufsatz über »Grammatik und Sprachgeschichte« (Logos I, S. 83—94) versucht habe, die besonderen und eigenen Voraussetzungen und Aufgaben der Sprachgeschichte, von denen der Grammatik, der praktischen sowohl wie der wissenschaftlichen, zu unterscheiden, ist mir ein Bedenken aufgestiegen, welches zu zerstreuen die folgenden Erwägungen beabsichtigen.

Wenn es nämlich, wie ich damals behauptete, die Aufgabe der Sprachgeschichte ist, die Wandlungen der sprachlichen Formen nicht nur als ein Werk der sämtlichen natürlichen und kulturellen Faktoren, die im Leben eines Volkes sich betätigen können, zu erklären, sondern sie außerdem als ein Ergebnis des Sprach-Gefühles oder -Geschmackes verstehen zu lassen, so läuft die Sprachgeschichte Gefahr, eine doppelsinnige Wissenschaft mit zweierlei verschiedenen Aufgaben und Erklärungsmethoden zu werden. Sie fiele dann, wie leicht zu sehen ist, auseinander; indem der erste Teil ihrer Aufgabe: nämlich die Sprache als Kultur resp. kultivierte Natur zu betrachten, ohne weiteres der Kulturgeschichte anheimfällt; während der zweite Teil ihrer Aufgabe: nämlich die Sprache als künstlerisches Erzeugnis zu betrachten, ebenso glatt in die Geschichte der Künste, insbesondere der Dichtung und Literatur einginge. In der Tat ist sich jeder denkende Sprachforscher heutzutage bewußt, daß seine Arbeit entweder der Geschichte der Kultur, oder der des Stiles also der Kunst, oder allen beiden zugute kommt. Er fühlt und glaubt aber auch, daß sie außerdem und trotzdem ihren wissenschaftlichen Eigenwert hat.

Um diesen wissenschaftlichen Eigenwert zu erfahren, tun wir gut, die zwei Grenz- und Konkurrenzwissenschaften, die von rechts und links her unsere Sprachgeschichte aufzufressen drohen, nach i h r e m Eigenwert zu befragen.

Digitized by Google

Da zeigt es sich bald, daß die Kulturgeschichte einen solchen überhaupt nicht besitzt.

Entweder versteht man unter »Kultur«, im Gegensatz zu »Natur«, alles was der menschliche Geist hervorbringt: und dann ist Kulturgeschichte = Menschheitsgeschichte oder Geistesgeschichte schlechthin. Davon wäre die Sprachgeschichte und nicht weniger die Literaturgeschichte nur ein ein- und untergeordnetes Glied. Diese universalistisch verstandene Kulturgeschichte kommt für uns nicht in Frage; denn sie kann zu unserer Sprachgeschichte etwa gerade so wenig in Konkurrenz geraten wie ein Organismus zu einem seiner Organe, ein Ganzes zu einem seiner Teile.

Oder aber man versteht unter »Kultur« nicht die geistige Tätigkeit schlechthin, sondern eine oder mehrere besondere Formen derselben, etwa die wissenschaftliche oder religiöse oder künstlerische oder sittliche oder alle diese zusammen im Gegensatz etwa zu der politischen oder rechtlichen oder wirtschaftlichen — oder vice versa. Dann entsteht ein endloser und im Grunde unvernünftiger Streit um den Umfang des Begriffes »Kultur«. Es ist ja doch nicht abzusehen, mit welchem Rechte man irgend einer geistigen Tätigkeit oder Gruppe von Tätigkeiten, zugunsten oder ungunsten irgend einer anderen, die Würde und den Namen des Kulturfaktors und Kulturwertes ab- oder zusprechen dürfte. Entweder ist jede Art geistiger Tätigkeit prinzipiell fähig Kultur zu erzeugen, oder keine. Der Versuch, für die Kulturgeschichte ein autonomes Sondergebiet, welches etwa von der Staatengeschichte oder irgend einer anderen Spezialgeschichte unabhängig wäre, herauszufinden und abzustecken, ist vielfach gemacht worden, aber jedesmal gescheitert [1]).

Es bleibt eine dritte Möglichkeit. Man kann nämlich, nachdem sich ein besonderer und eigener Gegenstand, ein spezifisches Herrschaftsgebiet für die Kulturgeschichte nicht hat entdecken lassen, versuchen, ihr eine besondere und eigene Methode, sozusagen eine spezifische Herrschaftsausübung oder Jurisdiktion zuzuerkennen: etwa die analytische Methode im Gegensatz zu der synthetischen, oder die deskriptive Darstellungsweise im Gegensatz zu der narrativen, oder ein erklärendes Verfahren im Gegensatz zum deutenden. — Doch ist auch dieser Weg nur teilweise gangbar. Denn im Grunde bleibt die historische Methode eine einzige und unteilbare. Innerhalb der Historie ruft immer wieder und unvermeidlicherweise jede Analyse ihre entsprechende Synthese, jede Deskription ihre Narration und jede Erklärung ihre Deutung herbei. Ja, sie ruft sie nicht nur herbei, sondern

1) Einen klaren summarischen Bericht und eine treffende Kritik dieser Versuche hat Benedetto Croce gegeben in seiner Critica, Jahrgang VII, 1909, S. 301—316.

Digitized by Google

sie trägt sie auch als Voraussetzung in sich. Sie ruht auf ihr und sie strebt nach ihr. Sobald die Analyse, die Deskription, die Erklärung sich vom Dienste der Synthese, der Narration, der Deutung frei macht, sobald sie nicht mehr nach ihrer Grundlage hin, sondern in sich selbst gravitiert, fällt sie aus der historischen Methode hinaus. Die relative Analyse aber, die relative Deskription und Erklärung, solange sie im Hinblick auf den Endzweck historischer Synthese, Narration und Deutung geübt wird, diese könnte man, soviel ich sehe, billigerweise und ohne Schaden als Kulturgeschichte bezeichnen und in ihrer Relativität gelten lassen. Dann hätte jede Spezialgeschichte ihre jeweilige Kulturgeschichte, etwa so wie jeder Reiter sein Pferd oder jede Wohnung ihre Türen und Fenster, ihre Kommunikation mit der Außenwelt hat.

Es gäbe demnach zu der Geschichte der Politik eine Kulturgeschichte derselben, und zu der Geschichte der Künste eine künstlerische Kulturgeschichte usw. Diese jeweiligen Kulturgeschichten sind nichts Selbständiges, sie sind im Vergleich zu der eigentlichen Geschichte etwas Aus- und Einleitendes, Umhüllendes, das den Kern der Sache zu schützen, zu nähren und kommunikativ zu machen hätte, eine atmende Außenseite, eine Art Haut. Kurz, sie sind die äußere Geschichte im Gegensatz zu und im Zusammenhang mit der inneren.

In der Tat hat jede Geschichte ihre Außen- und ihre Innenseite. Innere Geschichte der Philosophie, z. B. nennen wir diejenige, die die Entwicklung der Philosophie aus der Philosophie selbst, d. h. als eine Selbstentfaltung der philosophischen Probleme versteht. Ein klassisches Beispiel dieser Art hat uns Windelband in seinem »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« gegeben. Eine äußere Geschichte oder Kulturgeschichte der Philosophie dagegen wäre diejenige, die den philosophischen Gedankenlauf nicht in seiner Selbstbestimmung und nicht nach eingeborenen Motiven und Impulsen, sondern in seiner Bedingtheit durch äußere Faktoren (Quellen, Einflüsse, Milieu, Nationalität, Temperament, Charakter usw. usw.) erklären wollte.

Daß unsere Scheidung nicht willkürlich, sondern in der Natur der Sache begründet ist, ersieht man aus der Tatsache, daß es unter den Historikern von jeher solche gegeben hat, deren Genius der inneren Geschichte und solche, die der äußeren vorzugsweise zugehören: geborene Seher und Spekulatoren der Selbstentwicklung des Geistes einerseits und geborene Finder und Analytiker der Kulturzusammenhänge andererseits. Die Hauptvertreter der zweiten Klasse sind vorzugsweise Franzosen oder besser französische Schule (von Montesquieu bis Taine), die der ersten vorzugsweise Italiener und Deutsche oder besser romantische Schule (von Vico zu Herder und

Digitized by Google

Hegel). — Ja, nicht nur von den Denkern und Darstellern, sondern sogar von den Gegenständen der Geschichte läßt sich behaupten, daß die einen eine vorzugsweise analytische, deskriptive und erklärende, die anderen eine synthetische, narrative, deutende und evolutionistische Darstellung zu fordern scheinen.

Denn es gibt Tätigkeiten des menschlichen Geistes, die hinlänglich geschlossen und autonom sind und in so weitgehendem Maße durch ihren eigenen Trieb bestimmt werden, daß sie in ihrer Entwicklung fast restlos aus sich selbst heraus begriffen werden können und müssen: so die Politik, die Logik, die Mathematik. Und es gibt andere Tätigkeiten, die bei ihrer verhältnismäßig unselbständigen, passiven, auf Gefühle und Eindrücke angewiesenen Natur immer wieder von außen her belebt, gestoßen, bereichert und geleitet werden müssen, um sich entwickeln zu können: so die Religion, die Kunst, die Sprache. Es ist daher kein Zufall, daß Religionsgeschichte, Kunstgeschichte und Sprachgeschichte vorzugsweise kulturhistorisch, Staatengeschichte und Wissenschaftsgeschichte aber vorzugsweise rein historisch behandelt werden. Es ist auch nur natürlich, daß die eingefleischtesten Kulturhistoriker am liebsten gleich alle Geistesentwicklung auf eine Geschichte der fragwürdigsten aller Tätigkeiten, auf eine Geschichte des Gefühles und des Geschmackes reduzieren möchten.

*L'histoire n'est que l'histoire du coeur; nous avons à chercher les sentiments des générations passées, et nous n'avons à chercher rien autre chose* sagt Taine.

Damit sind wir bei unserer Sprachgeschichte wieder angelangt. Es ist uns inzwischen klar geworden, daß die Kulturgeschichte, so wie wir sie definiert haben, eine Rivalin der Sprachgeschichte nicht sein kann. Ja, diese ist in gewissem Sinne selbst Kulturgeschichte, nämlich als Geschichte des sprachlichen Geschmackes oder Gefühles, d. h. als Geschichte der sämtlichen Impulse, Motive, Einflüsse, Umgebungen und Temperierungen, die einer Sprache von außen her mitgeteilt werden. Zugleich ist uns klar geworden, daß die Sprachgeschichte nicht ganz und gar in Kulturgeschichte aufgelöst, sondern sozusagen nur teilweise von ihr gefressen werden kann. Denn erstens ist Sprechen nicht nur eine rezeptive, sondern zum Teil auch eine produktive Tätigkeit und zweitens hat die Kulturgeschichte, um in dem Bilde zu bleiben, keinen eigenen Magen, um eine andere Geschichte als sich selbst aufzufressen und zu verdauen.

Nachdem die erste Rivalin unserer Sprachgeschichte erledigt ist, gehen wir zu der zweiten: der Kunst- und Literaturgeschichte. Diese läßt sich zwar zum großen Teil ebenfalls mit der Kulturgeschichte identifizieren; und es fehlt nicht an Forschern, die der Meinung sind,

Digitized by Google

daß mit Analyse der Quellen, des Milieu, der Geschmacksrichtungen und etwa noch der technischen Konventionen eines Kunstwerkes sowie der Psyche des jeweiligen Autors die literarhistorische Aufgabe erschöpft sei und der Rest dem persönlichen Empfinden und Genießen und dem impressionistischen Deuteln ästhetisierender Kunstliebhaberei anheim gegeben werden müsse. Demgegenüber haben tiefer blickende Kunsthistoriker von jeher gesehen und verstanden, daß die Kunst nicht nur ein allseitig bedingtes Ergebnis der historischen Kulturen und der psychologischen Naturen, sondern auch eine durch sich selbst bestimmte Tätigkeit ist, und daß sie als solche ihre eigenen Probleme und ihre autonome Spezialgeschichte hat. Die reinen Kunsthisoriker zeigen uns, wie von erfinderischen, bahnbrechenden Künstlern gewisse Formprobleme gesehen, gestellt und auf alle Weise versucht werden und so lange mißglücken, bis ein schöpferisches Genie sie zur Lösung und zum Abschluß bringt. So hat z. B. Ariost das Kunstproblem Bojardos gelöst. Gerade wie die Geschichte der Philosophie ihren Rückgrat und ihren wissenschaftlichen Sinn erst dadurch bekommt, daß die philosophischen Gedankensysteme nicht etwa nur als ein Reflex von seelischen Zeitstimmungen, nicht nur als Lebensanschauungsweisen aufgefaßt werden, sondern zugleich auch als bewußte und folgerichtige Aufarbeitung von vorhandenen Problemen — geradeso kann die Kunstgeschichte aus dem Elend des Dilettantismus, der kulturhistorischen Gelehrtenhaftigkeit und der psychologischen Feinfühlerei nur dadurch erlöst werden, daß die Kunstwerke als zielstrebige Lösungsversuche tatsächlich vorhandener und notwendiger ästhetischer Probleme wissenschaftlich ernst genommen und geprüft werden.

Einer Entwicklungsgeschichte im wahren und engeren Sinne des Wortes fähig sind eben nur die produktiven Tätigkeiten, die Leistungen. Alles Rezeptive fällt der uneigentlichen Geschichte, der Kulturgeschichte anheim. Denn diese ist dazu berufen, die Leistung als Scheinleistung zu behandeln, d. h. alles Geleistete als Reflex (nicht als Produkt) fremder Faktoren und in letzter Hinsicht als Reflex des Reflexes der Natur der Dinge zu erklären. Bei der Scheinleistung geht die Rechnung auf; bei der Leistung bleibt ein Rest.

Da nun ein solcher Rest bei der Kunstgeschichte übrig bleibt und ebenso bei der Sprachgeschichte, so fragt es sich immer noch: wie die beiden sich zu einander verhalten? Sie sind identisch; denn als produktive Tätigkeit, als originelle Leistung ist das Sprechen Kunst.

Damit ist in gewissem Sinne die anfangs geschilderte Gefahr nun dennoch eingetreten. Eine Sprachgeschichte, die weder Kulturgeschichte noch Kunst- resp. Literaturgeschichte, sondern etwas drittes

Digitized by Google

und anderes und eine Sache für sich wäre, ist logisch nicht denkbar. Im Sinne eines Aufgefressen- oder Erdrücktwerdens der Sprachgeschichte aber, oder im Sinne eines Konfliktes besteht die obige Gefahr nicht. Denn entweder ist die Sprachgeschichte mit der Kulturgeschichte identisch und dient als solche der Literaturgeschichte, oder ist sie mit der Literaturgeschichte identisch und beherrscht als solche die Kulturgeschichte.

Als Kulturgeschichte braucht nun aber die Sprachgeschichte nicht etwa nur der Literaturgeschichte oder Kunstgeschichte zu dienen; sie kann sich außerdem an jede beliebige andere Spezialgeschichte anlehnen und genießt eben dadurch eine gewisse Freiheit und Beweglichkeit, die aller Kulturgeschichte eigen ist und den Schein, aber auch nur den Schein der Autonomie erwecken mag.

Wenn ich z. B. die Geschichte des französischen Staatswesens schreibe, so kann ich die allmähliche Zentralisation der Staatsgewalt in den Händen der Könige als einen Vorgang darstellten, der in der Sprache des Landes sich spiegelt: indem nämlich die einzelnen Dialekte sich mehr und mehr dem Zentraldialekt von Francien angleichen. Oder ich kann die Einflüsse des italienischen Militärwesens auf Frankreich im 15. und 16. Jahrhundert sprachhistorisch illustrieren durch ein besonderes Studium der italienischen Lehnworte, die in jenen Jahrhunderten aufgenommen wurden. Ebensogut kann ich meine Sprachgeschichte an die Wissenschaftsgeschichte anlehnen, indem ich zeige, wie das Aufkommen der Empirie und der subjektiven, antiautoritären, kritischen Philosophie (Montaigne und Descartes) und der Verfall der Scholastik durch eine zunehmende Teilnahme der Vulgärsprache an den Wissenschaften und durch allmähliche Verdrängung resp. Absorption des Latein im Französischen sekundiert und begleitet werden usw. usw.

Kurzum, die Sprachgeschichte giebt sich dazu her oder hat die Freiheit, jeden beliebigen Vorgang der Spezialgeschichten reflektorisch zu beleuchten und sich ihre Probleme von diesen Spezialgeschichten stellen zu lassen. Diese Freiheit ist aber nur die Freizügigkeit des geborenen Dieners. Eigene Probleme hat sie als Kulturgeschichte nicht.

Sind denn aber die historischen Probleme der Syntax, der Etymologie, der Lautgeschichte keine spezifisch sprachwissenschaftlichen und zwar autonome, sprachgeschichtliche Fragestellungen? Ja und nein! Insofern sie nämlich sprachwissenschaftlich sind, sind sie nicht geschichtlicher, sondern grammatikalischer Natur; und insofern sie geschichtlich sind, sind sie nicht mehr rein sprach-

Digitized by Google

wissenschaftlicher, sondern allgemein kulturwissenschaftlicher Natur.

Diese Doppelthese gilt es, des Näheren zu erläutern.

Ein rein sprachwissenschaftliches Interesse und ein spezifisch linguistisches Problem liegt vor, wenn ich z. B. wissen will, wieso und warum die neufranzösische Wortform *coudre* (nähen) aus dem lateinischen *consuere* hervorgegangen ist. Ich habe dabei zu zeigen, daß neben der klassischen Form *consúere* eine vom Indikativ *cónsuo* aus gebildete Form **cónsuere* angenommen werden muß. Diese Form ist erklärbar nach dem Prinzip der Analogie. Aehnlich wie man neben *véndo* ein *véndere* hatte, konnte man zu *cónsuo* ein **cónsuere* zu bilden versucht sein. Nur mußte dann das Wort dreisilbig, nicht viersilbig gesprochen werden; denn Worte mit dem Ton auf der viertletzten Silbe wären im Lateinischen etwas Unerhörtes gewesen. Die Annahme eines dreisilbigen **cónsuere* macht keinerlei Schwierigkeit, denn sämtliche unbetonten Hiatusvokale verlieren im Vulgärlateinischen ihren syllabischen Wert, z. B. vidua > vidua, rationem > ratjone usw. In *cónsuo* mußte gar das Hiatus-*u* von dem *-o* der Endung völlig absorbiert werden, ein Vorgang, der sich experimentalphonetisch leicht begreiflich machen läßt. So erhält man **conso*. — *n* vor *s* mußte schwinden (Regel: klassisches *mensa* zu vulgärem *mesa*, *mensem* > *mese*, *sponsus* > *esposu* usw.). Man erhält *coso*; wozu analogisch ein Infinitiv *cósere* gebildet wurde. In der Folgezeit, in der vorliterarischen Periode des Altfranzösischen, muß das unbetonte nachtonige *e* gefallen sein, also *cosere* muß zu **cosre* geworden sein; vgl. *asinu* > *asne*, *vivere* > *vivre* usw. Zwischen *s* und *r* aber bildete sich ein Uebergangslaut *d*, wieder ein Vorgang, der sich experimentalphonetisch leicht begreiflich machen und durch Analoga wie *pask're* > *paistre*, *mol're* > *moldre* usw. aufklären läßt. So entstand die altfranzösische Form *cosdre*. Daneben her ging eine Form *cousdre*, deren Diphthong *ou* aus stammbetonten Formen wie *cou(d)s* (ich nähe), wo er lautgesetzlich war, übertragen wurde. Aus *cousdre* ist *coudre* geworden gemäß der Regel, daß *s* vor stimmhafter Konsonanz verstummt. Vgl. *blasmer* > *blâmer* u. a.

Damit wäre die lange Kette, die von *consúere* zu *coudre* führt, ungefähr rekonstruiert, d. h. die Form *coudre* wäre sprachwissenschaftlich erklärt. Dadurch, daß die sämtlichen zum Verständnis unentbehrlichen und brauchbaren Phasen als regelrecht oder gesetzmäßig erwiesen, d. h. durch Beibringung analoger Fälle gerechtfertigt werden, ist das spezifisch und ausschließlich sprachwissenschaftliche Interesse befriedigt. Ob die einzelnen Mittelphasen tatsächlich existiert haben, oder ob sie durch Analogie erschlossen, d. h. sprachwissenschaftlich konstruiert sind, ist unmittelbar gleichgiltig. Ja, eine richtig

Digitized by Google

konstruierte Form wie **cónsuere*, die vielleicht niemals bestanden hat, oder wie **cosre*, kann für die Zwecke der Erklärung wichtiger sein als eine historische wie *cousdre*, die ich leicht entbehren könnte, da ich sie aus *cosdre* einerseits und *cous* andererseits mit unanfechtbarem Rechte konstruieren dürfte. Die Frage, ob diese oder jene Form historisch ist, ist zwar eine sehr wichtige, aber keine ausschließlich sprachwissenschaftliche mehr, sondern eben eine allgemein historische; und als solche darf sie aus der rein sprachwissenschaftlichen Erklärung ausgeschaltet werden. Diese Erklärung will nichts anderes leisten als den Bau einer gangbaren, regelrechten Brücke von *consúere* zu *coudre*. Ob diese Brücke aus künstlichem oder unmittelbar vorhandenem historischem Material, oder teils aus künstlichem, teils aus historischem besteht, tut ihrer Zweckmäßigkeit und Richtigkeit keinen Eintrag. Auch die Chronologie der einzelnen Phasen kümmert mich unmittelbar nicht; d. h. es ist für mein ausschließlich sprachwissenschaftliches Interesse irrelevant, ob die ganzen in Betracht kommenden Phasen in tausend Jahren oder in einer halben Stunde durchlaufen wurden. Die Zeiträume sind mir gleichgültig; wohl aber ist die Reihenfolge der Phasen, die relative Chronologie von größter Wichtigkeit für mich. Denn, setze ich eine verkehrte Reihenfolge, so ist es um meine Erklärung geschehen. Wenn ich z. B. das Verstummen von *s* vor *d* früher ansetze als das Verstummen von *d*, wie wir es in *pedre* > *père* (der Vater) haben, so müßte *coudre* von dem Lautgesetz *pedre* > *père* ergriffen und zu **coure* gewandelt worden sein; und damit hätte ich meine Brücke nicht an das gegebene Ziel *coudre*, sondern in die Luft geführt. Kurz, die historischen Tatsachen und Formen sind immer nur das Gegebene, das ich hinnehmen und mit dem ich rechnen muß. Das Gesuchte, das ich finden will, aber sind die Regeln, die Gesetze, die Verhältnisse, die zu den Tatsachen passen und sie erklären. Kurzum, mein Interesse ist nicht historisch, es ist grammatisch.

Man wendet ein: Nein, dein Interesse waren in dem obigen Fall nicht die Regeln schlechthin, sondern ihre Abfolge, ihre Geschichte, ihre zeiträumliche Ausdehnung, nicht die reine Grammatik, sondern die historische Grammatik.

Darauf läßt sich zunächst erwidern, daß grammatische Regeln, d. h. sprachliche Bräuche, eine eigentliche Geschichte gar nicht haben können. Regeln und Bräuche produzieren und leisten ja nichts und, wenn sie sich ändern, oder, wie der Sprachhistoriker mit komischem Optimismus zu sagen pflegt, »*entwickeln*«, so tun sie das nicht; es passiert ihnen. Sie ändern sich eben nur dadurch, daß sie nicht befolgt, nicht innegehalten werden. Ihre Geschichte ist Leidensge-

Digitized by Google

schichte. Wahre Passionsgeschichte gibt es aber nur dort, wo das Opfer sein Leiden nicht widerstandslos über sich ergehen läßt, sondern aktiv trägt und sich innerlich behauptet. Von den sprachlichen Bräuchen und Regeln könnte man dies höchstens im metaphorischen Sinn, aber doch nicht ernstlich annehmen.

Wenn ich mich aber für den Fall *coudre* nun doch geschichtlich interessieren will, wenn ich wissen will, welche Nebenformen und Vorformen von *coudre* existiert haben und existieren, so habe ich die spezifisch sprachwissenschaftliche Interessensphäre prinzipiell schon verlassen und bin, vielleicht ohne es zu merken, aber unvermeidlicher Weise in eine Reihe kulturgeschichtlicher Problemstellungen hineingeraten, nämlich: ob und wann und wo das Wort *coudre* existiert hat, ob es von jeher zum Bestand des galloromanischen Wortschatzes gehört hat oder erst durch nachträgliche, gelehrte Importation hereingekommen ist. Ferner: wird nicht in dieser oder jener Gegend Frankreichs ein anderes, etwa germanisches oder keltisches Wort zur Bezeichnung des Begriffes »nähen« gebraucht? Bedeutet es jede Art von Nadel-Arbeit oder nur eine ganz bestimmte? und welche? Usw. usw. In dieser Richtung wachsen sich meine Fragen zu einer Kulturgeschichte des Schneider- und Nähterinnenwesens aus.

Daß es trotzdem zwischen der Reihe der rein grammatikalischen und der kulturgeschichtlichen Fragestellungen noch eine dritte, mittlere, kombinierte Reihe historisch-grammatischer resp. grammatisch-historischer Fragestellungen gibt, empfindet jeder Sprachforscher mit unüberwindlicher Sicherheit. So überzeugend immer durch logische Kritik der Widersinn, die Unmöglichkeit einer Zwitterstellung des wissenschaftlichen Interesses zwischen Geschichte und Grammatik dargetan wird, so besteht dieser Widersinn, diese Unmöglichkeit, die historische Grammatik als methodologisches Gebilde unentwegt weiter. Ja, es vergeht kaum ein buchhändlerischer Jahrgang, der nicht eine stattliche Anzahl solcher *Pastiches* zu Tage förderte.

Ich glaube, man kann sich diesen Sachverhalt, wenn man von der *vis inertiae*, der wir alle unterliegen, absieht, durch dreierlei respektable Gründe erklären.

1) Es gibt derartig desorganisierte und anarchische Sprachen, z. B. das Mittelfranzösische, daß eine rein grammatisch gemeinte Herausarbeitung ihrer zerfallenen Gebrauchsregeln kaum über die bloße Verzeichnung und approximative Auswahl von Einzelfällen hinauskommt und in einer grammatikalisierenden Historie stecken bleibt.

2) Auch die Sprachgeschichte befindet sich vielfach in einer besonderen Notlage, nämlich in der Notlage der Prähistorie. Sie muß den Mangel an hinlänglich genauen und vollständigen Dokumenten histo-

Digitized by Google

rischer Sprachformen nur allzu oft durch Konstruktionen ersetzen. Daher kann sie, auch bei geschlossenstem historischem Interesse, oft kein Bild, sondern nur ein Schema, keine Geschichte, sondern nur ein Gerippe gewisser sprachhistorischer Vorgänge geben. So entsteht als Verlegenheitsprodukt eine derartig ausgehungerte Kulturgeschichte der Sprache, daß sie billigerweise nicht als Geschichte, sondern höchstens als historische Grammatik angesprochen werden darf. Wenn dieses hungrige Aussehen von manchen als Verdienst und Vorzug gepriesen und auch dort, wo kulturhistorische Nahrung in Maße vorhanden wäre, künstlich erzielt wird, so kann ich das nur als bewußte oder unbewußte akademische Kostümierung kennzeichnen.

3) Die Sprachgeschichte, da sie wesentlich Kulturgeschichte ist, bedarf, wie alle kulturelle, d. h. äußere, analytische, deskriptive, erklärende Geschichte, der Anlehnung an eine eigentliche, innere und synthetische Spezialgeschichte. So leicht nun immer die Sprachgeschichte sich an die Spezialgeschichten der Politik, der Wissenschaft usw. anschließen kann, so hat sie doch ihre besondere natürliche Neigung und Bestimmung, sich an die Kunstgeschichte, insbesondere Literaturgeschichte anzulehnen. Sie gleicht einem Pferd, das für jedermanns Dienste zu haben ist, das aber, sobald es sich frei fühlt und sich gehen läßt, in den Stall seines angestammten Herrn, zum Kunsthistoriker läuft. Weil das Sprechen in erster Linie ein künstlerisches Formen, also ein ästhetischer Vorgang ist, so ist auch die Geschichte des Gesprochenen oder der rezeptiven Nachahmung der Formen, d. h. die Kulturgeschichte der Sprache vorzugsweise geneigt, sich an die Kunstgeschichte der Sprache, an die Literaturgeschichte anzulehnen. Tut sie dies ohne bewußten Vorsatz und nur einem dunkeln Trieb nach der rein formalen Seite des Sprachmaterials hin folgend, tut sie dies in formalistischer Weise, so entsteht wiederum so etwas wie historische Grammatik. Man könnte es vielleicht passender als formalistische Kulturgeschichte der Sprache bezeichnen. Die Kulturgeschichte der Sprache hat ihrem spezifischen Wissensstreben nach einen formalen Hang, der, wenn er nicht gründlich und mit bewußtem Vorsatz befriedigt wird, zur formalistischen Verholzung und Verknöcherung, d. h. zur historischen Grammatik führt.

Wenn der Sprachhistoriker sich dieses Sachverhaltes bewußt wird, wenn er in seinen Arbeiten die Fühlung mit der Literatur- und Stilgeschichte nicht nur instinktiv formalistisch, und sozusagen *malgré lui,* sondern beflissener und gewollter Maßen aufsucht, so glaube ich, wird seine Fragestellung sich immer reicher, umfassender und tiefer und seine Darstellung sich immer weniger formelhaft, weniger verzettelt, weniger fragmentarisch, mager und zunftmäßig ledern gestalten

Digitized by Google

— ohne daß dabei, wie man zu fürchten scheint, die konstruktive Genauigkeit und Rigorosität der Methode Schaden zu nehmen brauchte.

In welcher Weise eine solche Fühlung zu bewerkstelligen wäre, darüber wird man von einer methodologischen Untersuchung keine Entscheidung erwarten[1]). Wir haben hier der Forschung keine Ratschläge zu erteilen, sondern nur die logischen Wege zu zeigen, die sie bisher gegangen ist, oder zu gehen im Begriff steht. — Logisch aber bleibt das Verhältnis der Sprachgeschichte zu der Literaturgeschichte dasselbe wie das jeder Kulturgeschichte zu jeder reinen Spezialgeschichte geistiger Tätigkeiten; wozu nun freilich noch das Besondere kommt, daß, trotz der Unterschiede der Methode, der gegebene Gegenstand der Sprachgeschichte derselbe ist, wie der der Literaturgeschichte, nämlich die sprachlichen Werke. Diese werden vom Kunst- oder Literaturhistoriker als Monumente, d. h. als Dokumente ihrer selbst, vom Sprachhistoriker aber nur ganz allgemein als Dokumente der Kultur, d. h. als ein Reflex des geistigen Lebens betrachtet.

Wie viel die Literaturgeschichte aus einer vermehrten Fühlung mit der Sprachgeschichte gewinnen kann, ist leicht ersichtlich. Man bedenke, daß das Kunstvermögen jedes Dichters und Schriftstellers seine erste, primitivste Nahrung und Erziehung durch die Muttersprache erfährt und daß diese die geistige Luft ist, in welcher zu atmen, zu wachsen und sich zu bilden der individuelle Kunstgenius nicht umhin kann. Literarhistorische Darstellungen gewisser Zeiträume könnten aus einer Analyse der sprachlichen Milieus mindestens ebensoviel gewinnen als sie bisher aus ihren Analysen der politischen, sozialen, religiösen usw. Strömungen oder gar des Landes und des Klimas gewonnen haben.

Weit größer noch ist, wie mir scheint, der Vorteil, den die Sprachgeschichte aus einer strafferen Fühlung mit der Kunst- und Literaturgeschichte sich versprechen darf. Denn in der Kunst treten die technischen Ausdrucksmittel und die Gefühls- und Geschmacksrichtungen, auf welche z. B. eine bestimmte Dichtergruppe angewiesen ist, mit solcher Klarheit und Auffälligkeit ans Licht, daß die bloße Frage, ob und inwiefern dieselben Gefühls- und Geschmacksrichtungen und a n a l o g e technische Ausdrucksmittel in der Sprache der ganzen Nation jener Zeit vorhanden sind, zu einer Fülle neuer,

1) Für die französische Sprachgeschichte habe ich einen kleinen, skizzenhaften Versuch in fünf zusammenhängenden Artikeln »Zur Entstehungsgeschichte der französischen Schriftsprache« in der germanisch-romanischen Monatsschrift, Heidelberg, 1911 veröffentlicht.

Digitized by Google

leitender Gesichtspunkte und konkreter Einzelfragen zu führen geeignet ist. Durch die wenigen großen Dichter einer Zeit werden nämlich die vielen kleinen verborgenen Tendenzen ihrer Muttersprache sozusagen potenziert, karikiert und unter einem Vergrößerungsspiegel zusammengefaßt. In ähnlicher Weise steigert und schwellt ein Kunstgärtner die unscheinbaren Charakteristika mehrerer wilden, bescheidenen Blumen und Blumenfamilien, indem er sie durch viele künstliche Prozesse der Nahrung und Kreuzung hindurch zu einem einzigen, gefüllten Prachtexemplar oder zu einem Blumenungeheuer gedeihen läßt. Der moderne Pflanzenbiologe verschmäht es nicht, die Zuchtversuche und Prozeduren des Kunstgärtners zu studieren. Warum sollte der Sprachbiologe nicht mit ähnlichem Gewinn etwas ähnliches tun? Warum sollte er an einer Dichtung immer nur das sprachliche Rohmaterial und nicht einmal auch die künstlerische Technik auf ihre grammatikalischen Bedingtheiten und Analogien hin zerfasern? Ist doch die Technik und die Psychologie einer Dichtung wesentlich dieselbe wie die Technik und Psychologie ihrer Sprache. Daß das Auge für Technik und Psychologie in der Kunstgeschichte bedeutend besser geschärft und geübt wird als in der Sprachgeschichte, liegt in der Natur des Gegenstandes; denn dort hat man es mit wenigen und großen, hier dagegen mit sehr vielen und sehr kleinen sprachlichen Einheiten zu tun.

So darf denn, praktisch betrachtet, die Literaturgeschichte als eine optische, speziell synoptische Vorschule zur Sprachgeschichte und diese als eine analytische und erklärende Quellenbereicherung der Literaturgeschichte gelten.

Bei solchem Tauschverkehr können Konkurrenz- und Kompetenzstreitigkeiten nicht entstehen. Mag immerhin, logisch betrachtet, die Literaturgeschichte, als Kunstgeschichte, sich einer wissenschaftlichen Autonomie erfreuen, die der Sprachgeschichte, als Kulturgeschichte, abgeht, so hat doch, ethisch gesprochen, jede der beiden immer nur dasjenige Maß von Wissenschaftlichkeit und autonomen Interessen, das von ihren Vertretern auf sie verwendet wird.

Digitized by Google

# L. Tolstoj und die Kultur.

Von

Wjatscheslaw Iwanow (St. Petersburg).

## I.

Der Fortgang L. Tolstojs aus dem Hause und bald darauf aus dem Leben — diese doppelte Entfesselung der erfüllten Persönlichkeit, ihre doppelte Befreiung — fand in Millionen von Herzen ihren andächtigen Wiederhall. »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen« — singen die himmlischen Geister, Faustens Unsterbliches tragend. Der letzte Schrei des unermüdlichen, menschlichen Strebens und, bald darauf, ein aus dem Jenseits vernehmbares Rufen eines entgegenkommenden Grußes, diese beiden Töne, der irdische — gequälte und der jenseitige — feierliche und siegende, schufen durch ihren dunklen Wiederhall in Myriaden menschlicher Seelen das Ereignis einer augenblicklichen Berührung und eines einstimmigen Zusammenklingens in einem einzigen »Amen«.

Das Wesen dieses Weltereignisses bleibt im Dunkeln. Was war hier? Ein Entzücken der Zuschauer im All beim letzten Seufzer eines seine Rolle gut vollendenden Protagonisten der Tragödie? »Lusi, plaudite« . . . Oder erklang hier vielleicht nur einen Augenblick, wie ein feierlicher Glockenschlag, in einer nicht mehr menschlichen Sprache, das einzige Wort der eben ausgespielten Rolle, welches die unsterbliche Persönlichkeit des Helden auch nach ihrer letzten Befreiung nicht aufgibt, — das Wort . . . »gut«? Denn nur, soweit es aus einer Region vernehmbar ist, die über der Grenze alles Bedingten liegt, hört dieses Wort für uns auf »eine Lüge der Worte« zu sein. »Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn Gott allein.«



Digitized by Google

Liegt also darin der Sinn dieses Weltereignisses, daß ein Plebiszit der Menschheit den Begriff eines absoluten Wertes plötzlich, wenn auch nur für einen Augenblick, behauptete, indem alle Lippen ihr »Ja« und ihr »Amen« einem alle Nebelschleier des begrenzten Bewußtseins plötzlich durchbrechenden Strahle eines neuen Bewußtseins zuflüsterten, dem es gegeben ist, sich in Zukunft als das Bewußtsein der universalen Kirche zu bestimmen.

Oder reden vielleicht so nur die blinden Hoffnungen unseres Herzens — der wegweisende Irrtum des Prometheus? Wie dem auch sei, jedenfalls war das Entzücken der Zuschauer des fünften Aktes ein echtes, das heißt, ein »kathartisches«; klingt aber nicht schon in der tragischen »Reinigung«, trotz allem Zweifel unserer Skepsis dasselbe unbewußte »Ja«, dasselbe willensmäßige Behaupten des absoluten Wertes?

Jedenfalls war dieses der Sinn der ganzen sogenannten Predigt Tolstojs. Wie das Haupt der Gorgo stellt er diesen Begriff allen theoretischen und praktischen Werten entgegen — außer dem einen Werte oder dem einen Namen, dem Namen des »Guten« — dieses aber war für ihn auch der Name Gottes — um ihre Relativität zu entblößen und sie dadurch auch zu entwerten.

Gedenkt man nicht der Anhänger des Buchstabens des Lehrers, deren Zahl nicht groß ist, und die ohnmächtig sind in der Ohnmacht des toten Buchstabens, so wird man kaum auch nur einem Lehrsatze Tolstojs eine große Ausbreitung in unseren Tagen und eine größere Verbreitung in der Zukunft zusprechen dürfen. Selbst zugegeben, daß die Lehre vom »Nichtwiderstehen dem Bösen« ganz bestimmt Keime einer gewaltigen, vernichtenden Kraft in sich birgt und zur Losung einer gewaltigen, weltumfassenden, neu-anarchischen Bewegung werden könnte, wird man doch kaum die Vorstellung bewahren, dieses Vermächtnis könnte in demselben logischen und psychologischen Zusammenhange siegen, wie es vor Tolstoj selber getreten ist, als das Resultat seines religiös-moralischen Strebens. Doch ist die dogmatische und pragmatische Behauptung der einen und absoluten Norm in der gesamten Lebensarbeit des Denkers »der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht« und wird als solcher von allen schweigend anerkannt, die nicht zu den »Unterirdischen« der Menschheit gehören.

Und würden wir uns entschließen, anzuerkennen, daß Tolstoj nichts anderes gesagt und den unbedingten Wert zu bestimmen nicht vermocht hat, ihn aber in allem Leben seiner Worte und in allem Atmen seines Lebens bekannte, so würden wir viel-

Digitized by Google

leicht etwas anerkannt haben, was der tiefsten Wahrheit seines Denkens und dem Wunsche seines unsterblichen Willens am meisten entspräche.

## II.

In Wahrheit, mehr als alles andere wünschte er und verlangte er von sich und denen, die ihm zuhörten, eine beständige Anstrengung der Entfeßlung, die er nur in der negativen Form kannte, in der Form des Abwerfens aller Gewänder und Zierden, der Befreiung von allem Bedingten und Zufälligen, in der Form des Nacktwerdens, des Enthüllens, des Vereinfachens. Von der Macht des Wortes befreite sich mehr und mehr dieser Künstler des Wortes, und völlige Unabhängigkeit von der Psychologie suchte er beständig, dieser Geheimseher der menschlichen Seelen und der Seele der Natur. Ihm wurde das Schicksal einer asketisch-heroischen Tat, eines langsamen Ertötens aller lebendigen Schleier und Hüllen des atmenden Leibes und — mehr als das — eines beinah selbstmörderischen Erschöpfens der sich an den lieben Leib schmiegenden dunklen Psyche.

So verschmähte er das künstlerische Schaffen, ähnlich wie Odysseus, der an den Inseln der singenden Zauberinnen, der Syrenen, vorbeigesegelt, — und alsbald begannen die verführerischen Weisen in den leeren Weiten zu verhallen, weit hinter dem Kielwasser des Schiffes wurden sie immer weniger vernehmbar, weniger verlockend und verstummten bald fast ganz. Die »Kreuzersonate«, diese logische Folge aus »Anna Karenina« zeigt, wie er sich losrang von den Geheimnissen und Reizen des Geschlechtes, damit aber auch von der Macht der Musik, wie er das Heilige ertötete, das Heiligtum der Liebe und der Weiblichkeit — wie er sich gewalttätig aus den zarten Banden befreite, wie er sich ohne Segen trennte und ihn von sich warf, den verspotteten toten Leib des unlängst atmenden Lebens.

Von Anfang an trug er in sich einen priesterlichen Opfertod und einen fanatischen Selbstmord, eine Unruhe und Empörung, eine Trennung und eine Wüste. Die Wüste wuchs, wie Nietzsche sagt; in der Wüste aber hörte er Gott. Er war der Löwe der Wüste, zerfetzte das Fleisch, konnte aber seinen geistigen Hunger nicht stillen. Sein Gesicht dem Leben zuwendend, fand er in sich keine anderen Worte, als Worte des Verbotes. Wie ein zorniger Löwe verbot er allem fremden Lechzen die gewohnte Beute.

Verschiedene Wege wandert der Mensch zu seinem Gott, und das intelligible Antlitz und Zeichen des Menschen unterscheidet sich von seinem sichtbaren Aeußern. Die äußere Demut Tolstojs, seine



Digitized by Google

kindliche Einfachheit bargen den großen Zorn eines stolzen Geistes. Seine Unfähigkeit zum Handeln entsprang keiner Schüchternheit, sondern eher seiner löwenhaften Trägheit und seiner Schwere im Beginn jedes Tuns. Ja, wohin sollte er auch aus dem irdischen Käfig hinaustreten? Es blieb nichts anders übrig, als ihn mit seinen Löwenschritten in einem beständigen hin und her zu messen und die eisernen Stäbe des Lebens — wie der Mönch seinen Rosenkranz — immer wieder zu zählen, von denen ein jeder den Fluch der demutsvollen Verbote kündete: trink nicht, rauch nicht, verneine die Sinnlichkeit, schwöre nicht, führe keinen Krieg, widerstehe nicht dem Uebel und so fort.

Das Ziel war die Befreiung der Persönlichkeit vom Gesetze des Lebens, die psychologische Grundlage dieses Bestrebens eine Sehnsucht, und dann vor allem ein Ekel und eine Abneigung, welche ihm alle Erscheinungen überhaupt, insbesondere aber die Erscheinungen des menschlichen, nicht naturhaften Lebens einflößten; und zwar nicht so sehr die Statik der Erscheinungen, ihr beständiger, sich treubleibender Grundton, der wohl einen konstanten Rhythmus, aber keine forteilende Bewegung verrät, wie ihre Dynamik und ihre Anstrengung ein Neues zu schaffen, ihr schöpferisches sich weiter Gebären. Ihm widerstrebte somit die unermüdliche und nicht voraus zu bestimmende Fortpflanzungsfähigkeit der vielköpfigen Hydra, die nicht zu bändigenden Konzeptionen des leidenschaftlichen Willens, die nie zu Ruhe kommende götzenschaffende Kraft des um seine Verkörperung ringenden Geistes.

Dem Verluste der Freude an der Vielgestaltigkeit der Verkörperungen entsprach die Hypertrophie des normativen Gefühles, denn machtvoll und lebendig blieb die willensmäßige Behauptung des Prinzipes des Seins. Es tat nur not, das Leben überhaupt durch ein Leben in Gott, die Moral der vielgestaltigen Formen durch eine Moral elementarer Vereinfachung zu ersetzen, und das tiefe Gefühl des lebendigen Seins wandelte sich dann in Wahrheit in das Gefühl einer gottlauschenden Wüste.

Hier lagen die Wurzeln zu einer mächtigen Mystik des Schauens. Aber eine ungewöhnliche, elementare Lebensfähigkeit des seelischen und körperlichen Organismus leitete diese Energie auf nebensächliche praktische Werke, parerga, die irrtümlicher Weise für das Werk, ergon, angenommen wurden, auf die äußeren Wege Marthas und nicht die inneren der Maria und schuf so ein eintöniges, undifferenziertes Wachsen einer gleich dem Stamme einer Palme sich immer nach oben und nur nach oben reckenden inneren Persönlichkeit. Das Leben nach

Digitized by Google

Gott bedeutete für Tolstoj vor allem das paradoxe Leben eines von allen Gesichtern des Lebens weggewandten Menschen, ein Leben nach oben, ein sich Entblößen und Sinkenlassen aller Hüllen, ein Hinauswachsen über das Gesetz des Lebens in die Sphäre der letzten Freiheit, die Sphäre des reinen »Ja«, des absoluten Seins.

## III.

Odium generationis — ein Haß gegen das Entstehen von Formen, tief in der Grundschicht der Persönlichkeit verankert, ein Nichthinnehmen des Dionysos oder genauer der Welt in Dionysos — schuf eine eigenartige Doppelheit des Bewußtseins zuerst im Künstler, dann aber im Richter, welcher dem Ersten als sein Doppelgänger unabweichbar folgte.

Im Gegensatze zu Homer, bei dem jedes Epitheton und jedes Verbum ein naives Jasagen zu Dingen und Handlungen bedeutet, ganz abgesehen davon, wie sie sind und schon darum allein, weil sie sind — wirft jedes Bild Tolstojs, als eines epischen Dichters, einen Schatten der Verneinung auf die weißen Wände seiner inneren, unzugänglichen Feste, wo sich sein lechzender und zürnender Geist verschlossen. Hinter einem jeden Worte dieses Rhapsoden hört man, wie ein dumpfes Schluchzen ferner Saiten, den Widerhall eines pessimistischen »Nein«.

Und wie das homerische Gefallen an den Dingen sich manchesmal in seinen Bildern zu dauernden Stillständen des Berichtens verdichtet, damit es möglich werde, diese Erscheinung ruhig zu liebkosen und auch die andere, ihr verwandte, so verlangt bei Tolstoj die Kraft der Kritik und des Protestes ein bestimmtes Ausschweifen und Abweichen, welches in seiner abstrakt verstandesmäßigen und verallgemeinernden Form gegen das Prinzip der künstlerisch lebendigen Mannigfaltigkeit ankämpft, um damit alle Vergänglichkeit, alle Lüge und allen traurigen Illusionismus der Erscheinungen anschaulich zu machen.

Das Pathos des Künstlers Tolstoj ist vor allem ein Pathos des Entlarvens und Anklagens, ein innerlich antinomisches und darum ein durchaus kunstwidriges Pathos. Denn die Aufgabe des Kunstgenius ist, das Noumenale in dem Gewande des Phänomenalen zu zeigen, wobei aber die Energie des künstlerischen Symbolismus niemals den Wunsch hegt, die intelligiblen Wesenheiten der geistigen Welt möchten keine vollkommene Verkörperung erfahren oder sich über alle Grenze derselben hinausheben; vielmehr ist ihr Wunsch eine verklärte Verkörperung und gleichsam eine Auferstehung des Leibes, welcher zugleich der realste Leib ist und die aktuelle Wesen-

Digitized by Google

heit selber. Tolstoj, dieser Antipode Dostojewskis, war aber nicht dazu geboren, den letzten Dingen ihre Gewänder zu weben, wie es jeder ganze und glückliche Künstler vermag, ein Schöpfer der sich verklärenden und nicht der »verwesenden« Larven; auch war er als Künstler kein Symbolist, welcher im Gegensatze zu der Meinung eines modernen russischen Dichters: »Gott will das Leben nicht, noch Dich das Leben, Gott!« immer genau weiß, daß Gott nach dem Leben verlangt, und daß Gott im Leben Gelaß hat.

Aber bei Tolstoj fehlt auch die für eine symbolistische Weltanschauung auf dieser Grundlage so nahe liegende Tragödie: die Tragödie des Widerspruches zwischen dem Antlitze einer Aldonsa und einer Dulcinea. Die letzte kennt er überhaupt nicht, die erste will er aber nur erziehen, verbessern und sie trotz aller Unintelligenz und Primitivität zu einer guten und gottesfürchtigen Frau machen: der Moralist im Dichter sucht einfach den Künstler niederzukämpfen.

## IV.

Die phänomenologische Kritik, den Künstler von seiner wahren Aufgabe ablenkend, bestimmte die Grundschicht der Tolstoj'schen Religiosität, welche man diesen ihren Wurzeln nach wohl als eine negative zu bezeichnen hat und schuf seinen »Glauben«, in dem viele eine Hinneigung zum Buddhismus sehen, wogegen Tolstoj selber ihn augenscheinlich für ein richtig und nüchtern verstandenes Christentum hielt. Versteht man aber unter Buddhismus, wie es gewöhnlich geschieht, die Befreiung der Persönlichkeit und der Welt, nicht nur von den Banden der Inkarnation, sondern auch von dem Sein selber, so übersieht man dabei zu Unrecht die tiefe Seins- und Lebensbejahung des Tolstoj'schen Glaubens. Andererseits aber, so weit das spezifische Merkmal der christlich-neutestamentarischen Selbstbestimmung des religiösen Willens, — ihr Fortschritt über das alttestamentarische Hinaufgehen zu Gott — in dem Willen zum verklärenden und segensvollen Hinabsteigen Gottes zur Welt, im Willen zur Wiederherstellung und Rechtfertigung der Erde in Gott, zur Auferstehung des Leibes, zur mystischen Ehe des himmlischen Bräutigams mit seiner irdischen Braut besteht — erscheint die Weltanschauung Tolstojs unendlich fern von Christentum und christlicher Kirche, verstanden nicht im Sinne einer confessionellen Gemeinde, sondern im Sinne eines geheimnisvollen Sichfindens der Seelen in Christo, in dem einen gottmenschlichen Leibe.

Dieselben Besonderheiten der seelischen und geistigen Organisation entfernen Tolstoj von demjenigen Pole unserer nationalen Selbstbestimmung, welcher der Pol der These oder anders der Pol der Be-

Digitized by Google

hauptung unserer nationalen Seele als einer mystischen Wesenheit ist, und stellen ihn in die Nähe des antithetischen Poles einer Preisgabe des Glaubens an die überempirische Realität der Volksexistenz. In dem Antagonismus dieser gegensätzlichen Tendenzen, die mit den alten Losungsworten des Westeuropäertums und Slawophilentums gekennzeichnet sind (welche wir so verstehen, daß wir beispielsweise Wl. Ssolowjow zu den Slavophilen zählen, insoweit für ihn Rußland als eine lebendige Seele und ein Schicksal besteht, und der Verlust unserer Seele für ihn nur die Bedingung ihrer Wiedergewinnung ist) — in diesem Antagonismus hat Tolstoj historisch keinen Platz, steht aber prinzipiell in den Reihen der Westeuropäer. Doch ist das Westeuropäertum Tolstoj's kein Wille zur Verschmelzung mit Europa, wie wir ihn früher kannten; eher streckt in ihm der Genius unseres Volkes seine Hand Amerika entgegen. In den geistigen Lehren Tolstoj's finden wir Züge eines anglo-sächsischen Predigertums. In den weiten Fernen Amerikas, wo ein solcher Lebensbejaher und zugleich ein solcher Verneiner aller alten Werte, wie Whitman zu Hause ist, ist auch der Verneiner und Entwerter Tolstoj kein Fremder: er will einen jungfräulichen, kornreichen Boden, allen gleich zugänglich, frei von historischer Ueberlieferung, von althergebrachter traditioneller Kultur und all dem »unnützen Erinnern«, wie Goethe sagt, der Amerika dafür preist, daß es »zu lebendiger Zeit« von keinem »vergeblichen Streit« gestört wird.

Tolstoj ist keine unmittelbare Aeußerung unserer Volksseele; er ist vielmehr das Erzeugnis unserer kosmopolitischen Bildung, das Produkt unserer gesellschaftlichen Gipfel, nicht unserer volkstümlichen Tiefen. Daraus ist auch sein Hang zur Vereinfachung zu erklären; denn die ursprüngliche Einfachheit, mit der unser Volk die Welt hinnimmt, sucht immer ihren Inhalt durch das religiöse, künstlerische und sittliche Schaffen zu einer bestimmten Kompliziertheit zu entwickeln, wenn es nicht direkt seinen Inhalt zugunsten eines andern komplizierteren und entlehnten aufgibt. Dabei führte die individualistische Festigkeit der persönlichen Selbstbestimmung Tolstoj gleichsam nur längs den Grenzsteinen unseres Volksgeistes, verbot ihm aber diese Grenze zu überschreiten. Die Nähe zum Volke hatte er nur nötig, um sich einen selbständigen Typus des Lebens zu bilden, welcher, wie den Intentionen seines Gewissens, so auch den ästhetischen Liebhabereien seines reinen und anspruchsvollen, ja etwas übersättigten Geschmackes entspräche. Ist aber dem so, so gehört es sich, das Problem der Bedeutung Tolstoj's als ein Problem der Kultur und nicht der elementaren Kraft zu analysieren.

Digitized by Google

## V.

Wenn die Meinung der Humanisten zurecht besteht, daß das griechisch-lateinische Altertum, als der ideale Typus einer allseitigen und innerlich in sich vollendeten Bildung, in einfachen und vollkommenen Formen alle moderne Mannigfaltigkeit der Erscheinungen bereits schon vorweggenommen und vorausbestimmt hat, ist es vielleicht erlaubt in dem Problem des moralischen Bewußtseins, welches uns der große Name Leo Tolstoj bedeutet, ein sokratisches Moment der neusten Kultur zu erblicken?

Die Analogie zwischen Tolstoj und Sokrates — in anderen Beziehungen wieder unrichtig und irreführend — scheint uns in einem gewissen Sinne sehr fruchtbar zu sein: sie hilft, die Erscheinungen aus den Bedürfnissen der von ihm durchlebten Epoche zu begreifen.

Die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts vor Christo war in der hellenischen Welt die Zeit des Ersterbens plötzlich alt gewordener Formen des religiösen Lebens und der Zersetzung des noch eben lebendigen synthetischen Glaubens in die Elemente der Moral, Aesthetik und Philosophie, der Mystik und der staatlich-sittlichen Ueberlieferung; die Zeit der Zergliederung des Kulturganzen, der Rationalisierung der gesamten Erbschaft organisch entstandener Epochen und des allgemeinen kritischen Musterns geistiger Werte; die Zeit der beginnenden Bodenlosigkeit und des philosophischen Relativismus.

Hieraus entspringt das sokratische »ich weiß daß ich nichts weiß« und die von Sokrates unternommene, zugleich erkenntnistheoretische und ethische Sichtung aller Seiten der zeitgenössischen Kultur und der in ihr vorhandenen theoretischen Gesichtspunkte, auf welche sich wie die persönliche, so auch die gesellschaftliche Weltanschauung stützte; es lag ihm daran die allgemeine Blindheit und Bewußtlosigkeit, die sich mit einer sonderbaren Illusion des Schauens und Verstehens paarte, klar ins Licht zu rücken. Nun wurde aber damit das Primat des Wissens über alles Schaffen geboten und vorausgesetzt; dank dem Zweifel am Wissen entstand so ein Hinüberbiegen zugunsten des Lebens.

Schon die Eleaten hatten durch ihre Trennung der beiden Sphären des reinen Wissens und des Nicht-Wissens, in welch letzterem sich das Leben bewegt, dem menschlichen Schaffen eine bestimmte Selbständigkeit zugesichert. Nun mußte aber bei einem solchen Zerschneiden des Zusammenhanges zwischen dem absoluten und illusionären Sein, zwischen der Wahrheit und der Welt der Meinung, (δόξα), der menschliche Gedanke sich notwendig im Labyrinth seiner

Digitized by Google

eigenen Freiheit, wo ihm alles zur Willkür, Illusion und Lüge wurde, erschreckt verlieren. Der Gott der heiligen Handlung war entschwunden, aber sein Weltspiel dauerte noch fort: so wurde es Wahnsinn und Besessenheit. Es wuchs die Notwendigkeit, sich gegen den Instinkt zu richten und das Wissen für's Leben zu retten, das wesenhafte Wissen aber aufzuopfern. Fehlte aber die Gottheit, als eine über den natürlichen schöpferischen Instinkt des Lebens emporgehobene Realität, so entstand die Notwendigkeit, das Göttliche in der Normativität des vernünftigen Bewußtseins zu suchen, die logischen Fähigkeiten zu vergöttlichen und aus der Selbstbestimmung des Menschen die objektiven Normen der Moral herauszuheben. Mit der Moral wurde das Chaos des gottverlassenen Seins heraufbeschworen. Es stand die Wahl frei zwischen Reichtum und Wahnsinn einerseits, Verarmung und Vernunft andrerseits: Sokrates wählte Armut und Vernunft. Denn wer da sagt: »erkennet Gutes und Böses«, der führt seine Axt gegen die Wurzeln des Lebens.

Dieselbe Ueberzeugung von der Eitelkeit alles wissenschaftlichen, metaphysischen und selbst mystischen Eindringens in die Wesenhaftigkeit der Dinge und der göttlichen Existenz; dieselbe Abneigung gegenüber den schöpferisch-instinktiven Tiefen des Lebens; derselbe Glaube an die Rationalität des Guten und seine Identität mit der einzig erkennbaren Wahrheit, damit aber auch der Glaube an die Lehrbarkeit des Guten und das Entstehen des Bösen aus dem mangelhaften und unklaren Wissen; die gleiche Identifizierung von Moral und Religion; die gleiche Wahl zwischen dem schöpferischen und moralischen Prinzip, entschieden zugunsten der moralischen Weltorganisation und Verarmung des Lebens — kennzeichnen auch die Weltanschauung Tolstoj's; sie erwächst in einer Epoche, welche dem Jahrhundert des Sokrates durchaus ähnlich sieht, als eine partielle, aber nicht prinzipielle Reaktion gegen die Behauptung der Relativität alles Wissens und aller moralischen Werte, die von den »Herrschern des Gedankens« im 19. Jahrhundert behauptet worden ist.

## VI.

Es fällt einem wie in Sokrates so auch in Tolstoj irgend eine schwer bestimmbare Besonderheit oder Paradoxie der Ausstrahlungsformen der Persönlichkeit in die Augen, eine sonderlinghafte »Ungereimtheit« (ἀτοπία), welche die verliebten Schüler des rätselhaft-ironischen Wegdeuters aller Welträtsel und des »dämonischen« Gerechten von Athen so sehr entzückte. Uebrigens meinten sie, indem sie so redeten, nicht den Inhalt der sokratischen Lehre, welche

Digitized by Google

für den flüchtigen Blick eine kristallartige Klarheit besaß. Nur uns, welche dieses Phänomen von gewohnten Gesichtspunkten überblicken wollen, verwundert gleich von Anfang die fundamentale Irrationalität dieser rationalistischen Moral.

Am wenigsten begreiflich erscheint uns in der Predigt von Tolstoj sein völliges Vergessen und Mißverstehen aller die Persönlichkeit determinierenden Merkmale, als welche uns die Vererbung, die psychophysische Idiosynkrasie, alle Besonderheit und Anomalie, der Einfluß des Mileus, die Erziehung und so weiter erscheinen. Wie konnte sich mit dem poetischen Geheimsehen eines Menschen und Sittenschilderers, eines Kenners der Seele und ihrer Affekte diese Abstraktheit und Allgemeinheit vertragen? — Und besonders dieser Glaube an das Zusammenfallen des Guten mit dem rechten Wissen? Dachte denn Tolstoj wirklich, daß man nur einmal ordentlich zu verstehen braucht, was das Gute ist, um nicht nur eine moralisch-bewußte, sondern auch im Handeln eine moralisch-konsequente Persönlichkeit zu werden? Aber ebenso dachte auch Sokrates und doch war er nach dem Worte der Pythia »der weiseste der Menschen«. . . . Hier — das »credo quia absurdum« der Moral.

Natürlich gebraucht jeder Moralist das pädagogische Mittel der Annahme, oder, vielleicht, der Suggestion, daß die Persönlichkeit über die vorhandene Fülle ihrer freien Selbstbestimmung verfügt, — ganz abgesehen davon, ob er selber an die reale Unumstößlichkeit dieser Voraussetzung glaubt oder nicht. Aber bei Tolstoj, wie auch bei Sokrates, stoßen wir nicht auf eine pädagogische Gebärde, sondern auf eine tiefe Ueberzeugung von der wahren Freiheit der Persönlichkeit, und dabei nicht nur im Sinne einer metaphysischen, sondern auch einer empirischen Freiheit. Es scheint: beide denken, daß der Erkenntnisprozeß gleichsam ein Akt des Absonderns ist, eine Loslösung des wahren »Ich« im Menschen von der Rinde seines empirischen Seins. Der Mensch wächst aus dem Gesetze des Lebens in die Freiheit des Gottes, wie eine Wasserblume ihren Kelch über das dunkle Naß erhebt: so erfüllt sich die Persönlichkeit. Dies ein Aequivalent der positiven Religion in der reinen Moral des sokratischen Typus; sie faßt in sich die Behauptung einer noumenalen Realität, oder einfacher gesprochen die Behauptung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele.

Als der Geist des sokratischen Zeitalters durch den Mund der Sophistik dasselbe lehrte, was er heute durch den Mund der neuen Erkenntnistheoretiker lehrt:. »wäre das reine Sein anzunehmen, so wäre es immerhin unerkennbar, wäre es aber erkennbar, so wäre es nicht mitteilbar«, und dann wieder: »der Mensch ist das Maß aller Dinge«

Digitized by Google

— da entkräftigte die sokratische Apologetik des Absoluten das Gift dieser Behauptungen, indem sie ihnen ihren eignen Wiederschein in veränderter Form entgegenhielt. »Das absolute Sein ist ebensosehr in guten Werken auszudrücken, wie in dem Gefühle der Freiheit von dem Gesetze der Natur zu erkennen; nicht das Menschliche, Allzumenschliche ist das Maß aller Dinge, sondern das Selbst ist von dem Gesetze des Lebens befreit.«

Der Gang der Kultur brachte den Menschen zum Bewußtsein der Relativität aller ihrer Werte. Das sokratische Moment der Kultur bestimmt sich als der Versuch, vor die Spiegelwelt der Kultur und des Lebens den Spiegel der inneren Persönlichkeit zu stellen:

Es sprang das Flügelroß zum Schlunde,
Der Held erhebt den glatten Schild:
Der Drache sieht sein Spiegelbild,
Stürzt jählings um und geht zu Grunde.
Wladimir Ssolowjow. »Die drei Heldentaten«.

## VII.

Die Macht der Predigt Tolstoj's liegt in der von ihm unternommenen allgemeinen Prüfung der Werte, welche von der Menschheit in ihrem Namen behauptet, darum schon vergänglich und wertlos sind, und der andern Werte, welche heuchlerisch im Namen Gottes behauptet werden, in Wahrheit aber nur menschlich-zeitlicher Natur sind. Eine Absolutheit der Norm verlangte er von allem, wohin sich nur sein Blick wandte, der Blick, welcher auch dort staunte, wo die Menschheit im gegenseitigen Verstehen sich geeinigt, und dort prüfte, wo man beschlossen hatte, nicht mehr zu zweifeln. Und eine Ganzheit verlangte er von jedem, der seinen Götzen mit Namen nennen könnte, denn er meinte, es gebe keinen Götzen, dessen Unwahrheit sich nicht aufdecken ließe durch die Ganzheit seiner Behauptung.

Diese universale Prüfung der Werte war notwendig in einem Jahrhundert, welches unter dem Symbol der Kultur, — im Sinne eines System's relativer Werte verstanden — zu einem Bedingten zu beten begann. Wäre das Wort Tolstoj's, von uns gleichsam garnicht erhört, in uns wirkungslos geblieben, und hätten wir die Herausforderung zu diesem gerichtlichen Wettkampf nicht hingenommen, und in ihr kein Bekennen jener absoluten Wahrheit erkannt, welche recht zu nennen Tolstoj selber nicht verstanden, in deren Namen aber er, nicht selbstherrlich, sein Gericht zu vollziehen meinte, so hätten wir selber unserm ganzen Handeln den Stempel des letzten Nihilismus aufgedrückt. Tolstoj war kein Umwerter der Werte — seine Versuche des Umwertens blieben unfruchtbar und seine Vorschriften wirkungslos; da-

Digitized by Google

für war er aber der Entwerter des Bedingten, das heißt des Gottlosen, und in einer allen verständlichen Sprache verkündete er, daß ohne Gott zu leben unmöglich, in Gott zu leben aber notwendig und darum auch möglich sei.

Vom religiös-moralischen Standpunkte unterscheiden wir drei Typen eines bewußten Verhaltens zur Kultur: den relativistischen, den asketischen und den symbolistischen. Der erste bedeutet den Verzicht auf eine religiöse Begründung der Kultur und faßt diese als ein System relativer Werte. Der zweite (hierher gehört Tolstoj) hebt die moralische und religiöse Grundlage des kulturellen Schaffens hervor und birgt in sich einen Verzicht auf alle Kulturwerte der sekundären, bedingten und irrationalen Ordnung; er führt notwendig zum Versuch allen Instinkt, alles Spiel und alle Willkür der Produktion dem moralischen Utilitarismus zu unterstellen und beruht auf einem tiefen Mißtrauen gegenüber der Natur, wenngleich er auch gern auf die Vorzüge eines Lebens im Einklange mit der Natur (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) hinweist, indem er dadurch die Identität des »Allernotwendigsten« mit dem Nützlichen und Moralisch-rechten zu unterstützen sucht.

Der dritte Typus des Verhältnisses zur Kultur ist unserer Meinung nach der allein richtige und gesunde. Doch ist der Weg, welchen er als den Seinen bestimmt, ein schwerer und versuchungsreicher; immer von neuem umspült die chaotische Lebensflut die Grundsteine und Fundamente des sich erhebenden Tempels und bedroht die Arbeiter an ihm mit der beständigen Gefahr der Lüge und Verzerrung. Es ist der heroische und tragische Weg der Befreiung der Weltseele. Er verlangt von denen, die ihn gehen wollen, den festen Entschluß, alle sich von Generation zu Generation vererbenden Anstrengungen der Menschheit, die gesamte Kultur, in eine den Hierarchien der göttlichen Welt entsprechende Symbolik geistiger Werte zu verwandeln und alles menschlich bedingte Tun und Schaffen aus seinen symbolischen Beziehungen zum Absoluten zu rechtfertigen. Mit andern Worten bestimmt sich diese Aufgabe als die einer Verklärung der gesamten Kultur und mit ihr der Natur zu einer mystischen Kirche; das Prinzip des Schaffens ist hier aber ein theurgisches.

Tolstoj ist nie ein Symbolist gewesen und — im Unterschiede zu Sokrates — auch nie ein Theurg: Sokrates aber war ein Theurg, denn er gebar im Geiste Platon, den größten Vertreter der symbolistischen Rechtfertigung der Kultur im Altertume. Das sokratische Moment der Kultur bedeutet jedoch auch eine sokratische Gefahr. In Hellas ist sie im Cynismus angedeutet, während der wahre Sokratismus den Platonismus fordert. Leo Tolstoj ist das Memento mori

Digitized by Google

der modernen Kultur und ein Memento vivere jenem Symbolismus, der dem Künstler gebietet, vom Realen zum Allerrealsten emporzusteigen (a realibus ad realiora) und nach allem Wandern in der Welt höchster Realitäten zum Realen (ad realia per realiora) zurückzukehren, jener Symbolismus, der die Mahnung ergehen läßt: es werde das Höchste dem Niedrigsten und das Reale dem Allerrealsten gleich (realia sicut realiora).

---

Digitized by Google

# Hans von Marées.

Bemerkungen zum Problem des Stils.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

---

Ein deutscher Maler, der eben die ersten äußeren Erfolge erzielt hat, geht 1864 nach Italien, wird hier, wie so viele seiner Kunstgenossen, von seiner ursprünglichen Richtung abgelenkt, findet sich in Deutschland, wo er 1870—73 wieder Fuß zu fassen sucht, nicht mehr zurecht, kehrt nach Italien zurück, arbeitet sich in eine immer größere Abgeschlossenheit hinein, und stirbt 50jährig 1887 in Rom. Die Hilfe eines uneigennützigen Freundes ermöglicht ihm Leben und Arbeit, verschafft ihm den einzigen monumentalen Auftrag, der ihm je zuteil wurde. Wenige Freunde und Schüler trauern um seinen Tod. »Indem das Grab sich über ihm schloß, schien es ihnen, als werde eine Kraft, die des Fortlebens im Andenken der Menschen so wert gewesen sei, in ewige Vergessenheit versenkt« (Konrad Fiedler: Schriften über Kunst S. 371). Wer diese Grundzüge seiner Biographie kennen lernt, könnte Hans v. Marées für eines der vielen Opfer halten, die im Kampfe um die große Kunst erfolglos fallen. Wir wissen heute, daß er nicht nur in seinem eigenen Bewußtsein sich Sieger fühlte, nein, daß er auch äußerlich, wenngleich erst nach seinem Tode, sich durchgesetzt hat. Durch Fiedler, eben jenen über den Tod hinaus treuen Freund, erhielten weitere Kreise Kunde von seinen Werken und von der anregenden Kraft seines Wortes. Man wußte, daß Fiedler und Adolf Hildebrand, deren Schriften eine entscheidende Wendung in der Theorie der bildenden Künste herbeigeführt haben, Marées wesentliche Anregung danken. Aber man hatte aus dieser Bewußtheit des Künstlers über die Prinzipien seiner Kunst zuweilen falsche Schlüsse gezogen, hatte gemeint, Marées habe durchdacht und ausgesprochen, was zu gestalten ihm nicht vergönnt war. Wer je mit offenen Augen die Werke des Meisters auf den verschiedenen Ausstellungen oder in Schleißheim betrachtet hat, weiß, wie gründlich

Digitized by Google

verkehrt ein solches Vorurteil ist. Jetzt hat Meier-Graefe durch sein großes Werk[1]) uns alle Grundlagen zu einer Kenntnis des Meisters und zugleich eine ausführliche Darstellung seines Schaffens gegeben. An dieses Buch knüpfen die folgenden Bemerkungen an; doch soll im wesentlichen nicht von Meier-Graefes Werk, sondern von dem Helden dieses Werkes die Rede sein. Ich glaube damit auch meiner Bewunderung für die ungewöhnliche Leistung des Biographen den angemessenen Ausdruck zu geben. Denn so hoch die umfassende Kennerschaft, das gründliche Denken und der rastlose Fleiß Meier-Graefes zu schätzen sind, weit über dem allem steht die hingebende Ehrfurcht vor dem großen Künstler, die aus jeder Zeile seiner Arbeit spricht.

Die Verehrung für Marées' Kunst ist die Grundstimmung, aus der heraus alles Folgende geschrieben ist. Aber es ist hier, in einer philosophischen Zeitschrift, nicht der Ort, über seine Bilder zu reden. Zwei Fragen, so scheint es mir, interessieren den Philosophen, der sich mit diesem Künstler, seinem Leben, seinen Briefen, seinen Werken, beschäftigt: Marées' Ansichten über Wesen und Aufgabe seiner Kunst und seine Stellung zur Kultur seiner Zeit. Beides hängt, wie wir sehen werden, eng miteinander zusammen.

Man ist gewohnt, Marées mit Konrad Fiedler und Adolf Hildebrand zusammenzustellen, aber erst seit dem Erscheinen seiner Briefe läßt sich sein Verhältnis zu den beiden Jüngeren wirklich klarlegen. Gemeinsam ist ihnen die Gegnerschaft gegen den Naturalismus, gemeinsam auch die Forderung, die bildende Kunst nach ihren eigentümlichen Werten zu beurteilen, sentimentale wissenschaftliche literarische Maßstäbe fernzuhalten. Indessen nur Fiedler bemüht sich, diese Sonderstellung philosophisch zu begründen. So entschieden er dabei die bildnerische Darstellung von der begrifflichen Erfassung der Dinge durch die Wissenschaft trennt, so deutlich ist doch ein intellektualistischer Grundzug seiner Theorie. Das Denken vermag die Wirklichkeit nie wiederzugeben, es formt sie in ein System von Begriffen um; auch der Künstler spiegelt nicht etwa die Natur wieder, aber er bringt in die uns nur verworren gegebene Welt der Sichtbarkeit durch seine bildnerische Arbeit Klarheit, Gliederung, Bestimmtheit. »Wir brauchen nicht nach einer Aufgabe zu suchen, die im Gegensatz zu der ernsten Aufgabe des Erkennens der Kunst gestellt wäre; vielmehr brauchen wir nur unbefangenen Auges zu sehen, was der Künstler tatsächlich tut, um zu begreifen, daß er eine Seite der Welt faßt,

1) Julius Meier-Graefe: Hans von Marées. Sein Leben und sein Werk. Erster Band: Geschichte des Lebens und des Werkes. Zweiter Band: Katalog. Dritter Band: Briefe und Dokumente. München und Leipzig. (R. Piper & Co.) 1909—1910.

Digitized by Google

die nur durch seine Mittel zu fassen ist, und zu einem Bewußtsein der Wirklichkeit gelangt, das durch kein Denken jemals erreicht werden kann« (Schriften über Kunst 301). Marées dagegen lag, wie sein Biograph (I, 124) sagt, »die Philosophie des Philosophierens halber« vollkommen fern. Erkenntnistheoretische Begründung der Aesthetik — das ist in der Tat keine Aufgabe für einen Künstler. Auch Hildebrands Schriften zeigen kein systematisch-philosophisches Interesse. Aber der Bildhauer sucht sich über die Bedingungen der Raumform im Kunstwerke klar zu werden. Wer vom »Problem der Form« zur Lektüre von Marées Briefen übergeht, wird erstaunen, daß hier Ausführungen über Raumform, Bildeinheit und Aehnliches so gut wie ganz fehlen. Vermutlich hat sich Marées in Gesprächen vor Kunstwerken oder während er die Arbeiten seiner Schüler korrigierte, etwas reichlicher über solche Dinge geäußert. Leider hat er keinen Eckermann gefunden; denn auch Pidolls wertvolles Büchlein gibt nur einen späten erkalteten Niederschlag, kein unmittelbares Bild seines Wesens. Uebersieht man aber, was an Aeußerungen uns geblieben und nun dank Meier-Graefes hingebendem Fleiß zugänglich geworden ist, so fällt das Ueberwiegen ethischer Aussprüche auf. Schon in einem der frühesten unter den erhaltenen Briefen (an Schack, 12. Mai 1865) heißt es: »Gegen meine Ueberzeugung kann ich nicht handeln; wer das tut, muß sich schließlich in Unwahrheiten verstricken, und da wäre es ja besser, garnicht zu existieren.« Mit diesem Ton, der immer wiederkehrt, verbindet sich ein anderer, der volle Hingabe an die Sache, an das Werk fordert. Dieser Grundsatz beherrschte das Leben des Künstlers. Selten wohl hat ein Mensch die Gleichgültigkeit gegen sein persönliches Wohlergehen so weit getrieben wie Marées. Aber auch die Person anderer stand ihm keineswegs höher als die eigene. Jenseits von »ego« und »alter« lebt er seinem Werk. Auch seine Freundschaften sind sachlich. »Die Sache« ist ihm das einzig wahre Band zwischen Männern. Schon dieser ethische Grundzug unterscheidet Marées' Bemühen um rein künstlerische Kunst von der Kühle des Artistentums. Aber noch mehr — er fordert von der Kunst allgemeine Wirkung. »Kunst beschäftigt sich mit dem, was möglichst Allen bekannt ist«[1]. »Die leichte Zugänglichkeit bleibt immer eine der schönsten Eigenschaften eines Kunstwerkes«. Und schon früher: »in Dichtung und Kunst handelt es sich darum, das Bedürfnis des Publikums, wohl verstanden nicht die Anforderungen, zu befriedigen«[2]. Meier-Graefe hat also recht, wenn er sagt, Marées sei kein Individualist gewesen, er habe mit seiner Kunst Gemeinschaft gesucht. Weiß man das, so wird es weniger wundernehmen, daß

1) 29. Sept. 1876. III, 147. 2) 20. Juli 1871. III, 50.

Digitized by Google

Marées die Grundrichtung der Schillerschen Aesthetik als etwas ihm innerlich Verwandtes aufnimmt. Leidenschaftlich verteidigte er 1872 in Dresden das »Heiter sei die Kunst« gegen R. Wagners Angriff[1]). Ja Marées geht in dieser Richtung noch einen Schritt über Schiller hinaus. Er, der ganz seinen Werken lebte, der sich nie genug tun konnte, erklärt doch, »Arbeit ist nicht das richtige Wort bei der Kunst«[2]). Er möchte alles, was Mühe und Qual ist, in die Vorhöfe des Schaffens zurückdrängen. Er fühlt, daß in der Schöpfung selbst der Künstler schließlich als Naturprodukt sich äußert. Man kann, wiederum Schillersche Begriffe brauchend, sagen: die ganze Arbeit des Künstlers geht dahin, daß das Leben in ihm sich die angemessene Gestalt schafft. Aber in der lebenden Gestalt, die als Produkt von Genie und Arbeit in glücklichen Stunden mit innerer Notwendigkeit wächst, ist aller Unterschied von Gestalt und Leben geschwunden: das Leben ist Gestalt, die Gestalt Leben geworden. Es ist kennzeichnend für Marées, daß er wiederholt die Einheit seines ganzen Schaffens betont; alle seine Arbeit, sagt er, habe dem Ziele gegolten, die Vision seiner Kindheit zu gestalten. Dazu habe er sich ein reifes Urteil bilden müssen, »denn auch der Begabteste kann ohne reifes Urteil nichts«. Vergleicht man solche Aeußerungen Marées mit Fiedlers Schriften, so bemerkt man, daß die Akzente in dem Verhältnis zwischen unbewußter Grundlage und bewußter Arbeit bei beiden Freunden entgegengesetzt verteilt werden. Fiedler sagt: (Schr. über Kunst 297) »nur die Anfänge reichen hinab in jene durch keine Vernunft zu begründenden, durch keinen Willen zu leitenden, von keinem Bewußtsein erhellten Regionen unserer Natur; jeglicher Fortschritt führt aus diesen Dunkelheiten heraus, und der Sinn der Arbeit, die der Mensch zu verrichten hat, ist, daß er sich mehr und mehr jenen Regionen entwinde, nicht daß er sich in ihnen verliere«. Marées würde eher sagen: daß er bereichert durch die Klarheit des Bewußtseins in jene Regionen zurückkehre. Es ist nicht verwunderlich, daß Marées, philosophisch naiv im Vergleich zu Schiller und überdies als Maler trotz seiner strengen Abkehr vom Naturalismus der Erscheinung hingegebener, seine innere Einheit in die Natur projiziert; was ihn aufrecht erhält, ihn hindert, »in elende Misanthropie zu verfallen«, ist »nichts anderes, als meine unmittelbare Beziehung zum Reiche der Erscheinung, wenn auch nicht ein Verstehen, so doch ein fortwährendes Fühlen und Ahnen des Göttlichen, oder wie man es nennen will, in der Schöpfung«[3]). Die Betonung des Gehaltes und des Lebens unterscheidet Marées deutlich von Fiedler und Hildebrand, bei denen

1) I, 227, vgl. III, 66. 2) 10. Okt. 1877. III, 165. 3) 24. Dez. 1881. III, 224.



Digitized by Google

diese Seite der Kunst zwar nicht fehlt, sich aber fast in gelegentlichen Bemerkungen und Zugeständnissen versteckt. Andrerseits dürfte Meier-Graefe recht haben, wenn er Fiedlers Selbständigkeit in allem einzelnen seiner Theorien gegen Marées selbst verteidigt, und dasselbe wird vermutlich in erhöhtem Maße von Hildebrand gelten. Auf Marées geht die Grundrichtung zurück, der große Anstoß, die Kunst nicht unter irgendwelchen fremden Gesichtspunkten, sondern rein als Kunst zu werten, die Aufmerksamkeit auf Bildform und Raumgestalt; aber die Ausgestaltung der Theorie, durch die sie erst nutzbar wird, ist das Verdienst Fiedlers und Hildebrands. Wenn diesen Männern gleichzeitig die Einseitigkeit der Theorie zur Last fällt, so soll man doch die erziehende Wirkung gerade dieser Einseitigkeit nicht vergessen.

Wichtiger noch ist eine andere Einsicht: erst wenn man den ganzen Umfang von Marées künstlerischem Wollen kennt, tritt der Gegensatz dieses Wollens zu seiner isolierten Lebensführung hervor. Meier-Graefe wehrt sich immer wieder dagegen, daß man in Marées eine tragische Persönlichkeit sieht. Bis zuletzt sei er für sich selbst der Siegreiche und Ueberlegene geblieben, der Held, der erhaben ist über die Tragödien, die sich um ihn abspielen. Man wird ihm Recht geben müssen und doch ein tragisches Element anerkennen können, das nicht dem innersten Selbstbewußtsein des Künstlers, wohl aber dessen Verhältnis zu seiner Zeit angehört. Denn so gleichgültig Marées schließlich die äußeren Verhältnisse seiner Person betrachtete, so wenig gleichgültig konnte er doch gegen die äußere Wirkung seiner Bilder bleiben. Die stolze Abschließung der Werkstatt war eine notwendige Selbstverteidigung, geübt mit jener ruhigen Gebärde, mit der ein Goethe Störendes fernhielt, aber als einen Sieg darf man sie nicht hinstellen. Vielmehr führt hier die Betrachtung Marées auf ein weiter reichendes Problem hin. Während einst gerade das, was wir als Stil, als notwendige Gestaltung im Kunstwerk empfinden, mit innerer Notwendigkeit der Gesamtkultur eines Zeitalters entwuchs, steht heute eben der stilsuchende Künstler seiner Umwelt fremd, ja feindlich gegenüber. Wir dürfen dabei die Gegenwart so weit ausdehnen, daß sie das reife Alter Goethes und Schillers mit umfaßt. Die Ursache davon liegt in der Zersetzung jener selbstverständlichen, das Leben beherrschenden Formen, die einst alle getrennten menschlichen Tätigkeiten vereinigten. Was wir Stil an einem Kunstwerke nennen, ist ja die Durchsetzung der Forderungen, die wir abstrakt als Einheit, Vollständigkeit, Klarheit aussprechen können, die aber immer nur mit Hilfe von bestimmteren, scheinbar konventionellen Formen sich verwirklichen lassen. Es ist nun das Kennzeichen einer zugleich ge-

Digitized by Google

schlossenen und gebundenen Kultur, daß diese Formen allen als selbstverständlich und notwendig erscheinen. Daher ist in solchen Zeiten auch das Verhältnis zwischen Künstler und Auftraggeber normal. Wenn dieses Verhältnis heute so gespannt erscheint, so liegt das kaum, wie Meier-Graefe meint, an einem stärkeren »Materialismus« des Bestellers, sondern daran, daß Künstler und Besteller nicht geeint sind durch eine Fülle ihnen gemeinsamer Lebensformen. Die Forderungen der kirchlichen Symbolik waren an sich genau ebenso kunstfremd wie etwa das Verlangen eines modernen Herrschers nach korrekter Abbildung der Uniform. Aber die Heiligkeit jener Vorstellungen bestand für den Künstler durchaus zu Recht, und Generationen von Künstlern hatten daran gearbeitet, für diese Symbole eine sichtbare Gestalt zu finden, die sich der Architektur dekorativ eingliederte und im einzelnen doch Freiheit für die bildnerische Gestaltung ließ. Wo diese Einheit der Lebensform fehlt, müssen die außerkünstlerischen Ansprüche direkt kunstfeindlich erscheinen. Umgekehrt wird das stilistische Element in der Kunst jetzt erst zu gesondertem Bewußtsein kommen und nun leicht als lebensfremd erscheinen. Da aller Stil zwei Elemente in sich birgt: die allgemeine Forderung und die Durchsetzung in konkreten Formen, so werden zwei Richtungen entstehen, je nachdem der Künstler sich an jene allgemeinen Forderungen hält, oder sich nach bestimmten Durchsetzungsarten sehnt. Im zweiten Falle befinden sich alle die mannigfachen romantischen Erneuerer alter Stile von den Nazarenern bis zu Ruskin, Morris und ihrem Gefolge. Eine reine Ausprägung des ersten Typus gibt die Theorie Fiedlers und Hildebrands. Man wird vielleicht dem bildnerischen Werke Hildebrands gegenüber daran zweifeln und von einer romantischen Erneuerung der Antike reden. Aber die Antike hat im Verhältnis zum Stilsuchen der neueren Zeit eine doppelte Stellung: sie ist das romantisch verklärte Reich der Sehnsucht, als welches sie z. B. in Schillers Göttern Griechenlands erscheint, und sie ist gerade wegen ihrer Getrenntheit von uns der Lehrmeister abstrakt faßbarer Kunstgesetze, als welchen etwa Lessing sie benutzte. Zwischen diesen beiden Extremen — romantischer Sehnsucht und verständigem Lernen — läßt sich das Verhalten aller einordnen, die in der Antike ihr Vorbild sehen. Hildebrand steht dem Lessingschen Pole nahe. Noch deutlicher aber besteht das Antikisieren von Marées, soweit man überhaupt von einem solchen reden darf, lediglich in dem Bemühen, die reine Stilform für ein ganz allgemeines Lebensgefühl zu gewinnen. Denn wir müssen die vorige Betrachtung noch durch eine andre ergänzen. Gehalt und Form sind in jedem wahren Kunstwerke nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen derselben Einheit. Auch im



Digitized by Google

Künstler entstehen und wachsen sie miteinander, was nicht ausschließt, daß in den mehr bewußten, arbeitsartigen Teilen des künstlerischen Schaffens sie doch auseinandertreten und getrennt ausgebildet werden. Wo daher die Stilforderungen abstrakt allgemein sind, da wird auch der Gehalt eine, wenn man so sagen darf, konkrete Allgemeinheit erhalten. Goethes Streben nach einer reinen Kunstform und die Naturformen des Menschenlebens, die sich nach Hehns glücklichem Ausdruck in seinen Werken verkörpern, sind nur zwei Seiten des gleichen Strebens. Die Porträts, die wir von der Hand Marées' besitzen, beweisen, daß ihm bis zuletzt der schärfste Blick für die Besonderheit einer einzelnen Erscheinung eignete, aber was er in seinen großen Werken ausdrücken wollte, war etwas anderes. Es ist nun bemerkenswert, daß wir der allgemeinen, für den oberflächlichen Beobachter antikisierenden Richtung eine Fülle großer Kunstwerke verdanken, während auch die ernstesten und prächtigsten Versuche der reaktionären Romantik künstlich bleiben und einen Rest von Fremdheit zwischen Form und Gehalt nicht ausscheiden können. Wir leben in einer Zeit, die jedes geistige Motiv ins Licht des Bewußtseins rückt, die das Bestreben hat, jede Tätigkeit für sich unbekümmert um jede andere auszuüben. Auch das Irrationale, das wir in immer steigendem Umfang anerkennen, muß doch nach Art und Grenze deutlich gemacht sein. Nur auf diesem schweren Wege können wir zu einem Stil des Lebens und damit zu einer neuen Einheit von Leben und Kunst gelangen. So liegt in der scheinbaren Entfremdung von seiner Zeit, in der Marées lebte, doch ein Stück des Weges, den wir alle gehen müssen. Daß dies keine müßige Spekulation ist, hat Marées selbst bewiesen, als sich ihm ein einziges Mal die Möglichkeit bot, für einen leider nur in seinem Geist vorhandenen Kreis wissenschaftlich und künstlerisch strebender Menschen einen Raum zu schmücken. Gewiß hat sich der Meister weit über die Stufe der Neapler Fresken hinaus entwickelt, aber es fehlte ihm die Gelegenheit, an einer konkreten Aufgabe dieses erhöhte Können in jener heiteren Sicherheit zu bewähren. Er bezeichnet einmal in dieser späteren Zeit die Spekulation als den Hauptfeind der Kunstausübung und beklagt, daß man auf sie angewiesen bleibt, wenn keine äußere Veranlassung zur Herstellung eines Werkes vorliegt[1]). So kam er dazu, sich nicht an einer Reihe nacheinander vollendeter Werke, sondern an der immer vollendeteren Durchbildung derselben Werke zu entwickeln. Vielleicht hat Meier-Graefe Recht, daß er dadurch nichts Wesentliches verlor, wenigstens künstlerisch nicht. Wie viel er an menschlicher Frische einbüßte, vor allem

1) 28. April 1880. III, 205.

Digitized by Google

aber, was wir dadurch verloren haben, bleibe unerörtert. Es ist Eigenart und Schranke der kulturphilosophischen Betrachtung von Kunstwerken, daß sie sie einer Entwicklung dienstbar machen. Wenn von der Nutzbarkeit eines Marées für unsere stilsuchende Zeit geredet wurde, so blieb eine solche Betrachtung dem wesentlichen Wert der Werke äußerlich, die für sich bestehen, auch wenn Mangel an Kraft oder Mangel an Einsicht bei Zeitgenossen und Nachfahren sie als erratische Blöcke stehen läßt.

Digitized by Google

# Ueber den Begriff der Kultur.

Von

**Gustav Radbruch (Heidelberg).**

Dem Begriffe der Kultur scheint im philosophischen Systeme der kommenden Tage eine zentrale Stellung bestimmt zu sein. Innerhalb der verschiedensten Richtungen und der verschiedensten Gebiete der Philosophie taucht er auf: die historische Methodenlehre, die Ethik, die Rechtsphilosophie wollen sich an ihm orientieren; man hat geradezu der gesamten Philosophie die Kultur ihres Zeitalters zum Gegenstande ihrer Arbeit gegeben. Hinter so verbreiteter und bedeutsamer Anwendung des Kulturbegriffs ist aber seine Klärung, die Auseinanderstellung der verschiedenen Begriffe, die sich unter dem einheitlichen Namen der Kultur zuweilen unversehens durchkreuzen, auffällig zurückgeblieben[1]). Man wird deren drei unterscheiden müssen: den historischen, den geschichtsphilosophischen und den ethischen Kulturbegriff.

Die Entwicklung der Kulturbegriffe nahm ihren Ausgang von dem historischen Kulturbegriff. Er verhält sich zu den philosophischen Kulturbegriffen, wie sich Kulturtatsachen zu Kulturwerten verhalten. Die Kultur eines Volkes oder einer Zeit, wie sie das Objekt der Kulturgeschichte und überhaupt der Geschichte bildet, umfaßt nicht nur die Tugenden, die Einsichten, den Geschmack dieses Volkes und dieses Zeitalters, sondern auch seine Laster, Irrtümer, Geschmacklosigkeiten, seine kulturfeindlichen und kulturhemmenden wie seine kulturfördernden Mächte; auch die Ueberkultur, die Unkultur, ja sogar die Kulturlosigkeit eines Naturvolks sind Kulturtatsachen. Kulturtatsache ist alles, was zu den Kulturwerten in irgend einer, gleichviel ob freundlichen oder feindlichen, Beziehung steht. Die Kulturtatsachen weisen also zurück auf die Kulturwerte.

1) Vgl. jedoch Eucken, Geistige Strömungen, 3. A. 1904, S. 226 ff., Simmel, Philosophie des Geldes, 2. A. 1907, S. 502 ff., Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902, S. 577 ff.

Digitized by Google

Aber das proteron te physei ist auch hier das hysteron pros hemas. Eben weil die Kulturtatsachen die Kulturwerte voraussetzen, können umgekehrt die Kulturwerte aus den Kulturtatsachen erschlossen werden; eben weil der Geschichte der Kultur eine Philosophie der Werte zugrundeliegt, kann die Geschichte ihrerseits zum Organon der Philosophie werden; und wenn die Philosophie unserer Tage die drei Werte, auf die sich alle Bewertung zurückführen läßt: Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit, als Kulturwerte zu bezeichnen liebt, so will sie damit zunächst nur an die geschichtliche Kultur als den Ausgangspunkt ihrer Auffindung programmatisch erinnern.

Sie scheint jedoch für den Begriff der Kultur, nicht nur in der Methode, sondern auch im System der Philosophie einen Platz zu beanspruchen. Die Bezeichnung der Werte als Kulturwerte will offenbar nicht nur zurückweisen auf das Seinsgebilde, durch dessen Analyse die Dreiheit der Werte gewonnen wurde, auf die Kultur im historischen Sinne, sondern auch hinweisen auf ein Wertgebilde, zu dem sich diese Dreiheit wieder zusammenfindet. Daß die Wertverwirklichungen zwar unterscheidbar, aber ungeschieden in der Kultur als Tatsache, der Kultur im historischen Sinne zusammenliegen, deutet darauf hin, daß auch die Werte sich entsprechend zusammenzuschließen verlangen: in der Kultur als einem die Gesamtheit der Werte umfassenden Ideale, der Kultur im philosophischen Sinne. Und auch die Struktur des philosophischen Kulturbegriffs wird aus der Analogie des historischen Kulturbegriffs erschlossen werden können.

Eine Mehrheit von Wertverwirklichungen wird unter dem Namen der Kultur im historischen Sinne nur dann zusammengefaßt, wenn sie sich an demselben Substrat vollzieht, sei dies nun ein persönliches: der Kulturmensch, oder ein unpersönliches: ein nach der Nationalität oder dem Zeitalter seiner Produzenten abgegrenzter Komplex von Kulturwerken, die Kulturleistung eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Zeit oder, wie man statt dessen ungenau zu sagen pflegt: die Kulturnation oder das Kulturzeitalter selbst — auch auf dem Boden der ersten, personalistischen, Kulturauffassung redet man freilich von der Kultur einer Nation, aber dann meint man damit nicht die Kultursumme des sozialen Ganzen, sondern die Durchschnittskultur seiner Glieder; die Frage nach dem kulturellen Nationalreichtum geht für die personalistische Kulturauffassung auf die Kapitalverteilung, für die transpersonalistische nur auf die Kapitalmenge.

Daß also die Einheit der Kultur zunächst eine Einheit ihres Substrates ist, dürfte nun, wie für die Kultur im historischen, so auch für die Kultur im philosophischen Sinne gelten. Ist Kultur im historischen Sinne der wirkliche Wertgehalt der historischen Kultursubjekte, so ist Kul-

Digitized by Google

tur im philosophischen Sinne der vorbildliche Wertgehalt eines idealen Kultursubjekts, mag man dieses nun abstrakt als den Uebermenschen, den Helden, das Genie, den Heiligen bezeichnen, oder im Interesse lebendigerer Fülle mit den konkreten Zügen eines historischen Kultursubjekts ausstatten: »Rembrandt als Erzieher«, wahres Deutschtum. Im philosophischen Kulturbegriff wird also die Dreiheit der Werte zur Einheit gebracht, indem sie als an demselben idealen Substrat verwirklicht gedacht wird. Sie wird an einem gemeinsamen Substrat, nicht zu einem allumfassenden Werte zusammengebracht — der Abschluß des Wertsystems nach oben durch einen solchen allumfassenden Wert muß der Religionsphilosophie oder Metaphysik überlassen bleiben. Die Einheit, welche der philosophische Kulturbegriff zwischen der Dreiheit der Werte stiftet, vollzieht sich nicht im Reiche der Werte — andererseits aber auch nicht in der Sphäre der Wirklichkeit, sondern in dem Mittelgebiete der künstlichen Konstruktion einer vorbildlichen Wirklichkeit. Der philosophische Kulturbegriff gehört derselben Region an wie etwa der Begriff des »Bewußtseins überhaupt«, des Staatsvertrags oder des richtigen Rechts; er bezeichnet nicht eine Tatsache, auch nicht eine Idee, sondern ein Ideal.

Für die Konstruktion eines die Dreiheit der Werte an sich vereinigenden idealen Substrats entsteht nun aber eine Schwierigkeit. Die Werte sind nämlich zum Teil darauf angelegt in menschlichen Persönlichkeiten in Erfüllung zu gehen, zum Teil darauf zugeschnitten in sächlichen Leistungen niedergelegt zu werden; sie sind zum Teil im Leben personifizierbar, zum Teil in Werken objektivierbar. Nur objektivierbar ist der Wahrheitswert: in den Werken der Wissenschaft; nur personifizierbar der Sittlichkeitswert: im »guten Willen«; der Schönheitswert ist sowohl objektivierbar: im Kunstwerke, wie personifizierbar: in der »schönen Seele«; während endlich beim religiösen Wert der Streit der Konfessionen darum geht, ob er in »des Gesetzes Werken« objektivierbar oder »allein durch den Glauben« personifizierbar sei. Der Charakter der Werte selbst liefert also keinen Anhaltspunkt für die Entscheidung der Frage, ob als ihr Substrat die Kulturpersönlichkeit oder das Kulturwerk zu denken sei, ja, er scheint sogar die Entscheidung in dem einen wie in dem andern Sinne zu verbieten, da jedenfalls die Kulturpersönlichkeit ungeeignet ist dem Wahrheitswert, das Kulturwerk unfähig ist, dem Sittlichkeitswert zum Substrat zu dienen.

Aber wenn danach auch nicht alle Werte als an demselben Substrat verwirklicht gedacht werden können, so können sie doch alle auf dasselbe Substrat bezogen werden: die Werte, zu deren Aufnahme ein Substrat unfähig ist, können zu denjenigen, deren Verwirklichung

Digitized by Google

in ihm denkbar ist, in das Verhältnis von Kulturmitteln zu Kulturzwecken und dadurch in eine mittelbare Beziehung auch zu dem Substrate selbst gebracht werden. Ist als Substrat der Kultur der Kulturmensch zu denken, so sind die Werke der Kunst und der Wissenschaft nur Kulturmittel, nur nutrimentum spiritus, nur das Reservoir, aus dem die individuelle Bildung, die cultura animi gespeist wird, Kulturzweck aber nur die ethische oder ästhetische Persönlichkeit. Ist dagegen Kultursubstrat das Kulturwerk, so ist in den Werken der Kunst und der Wissenschaft der Kulturzweck bereits erreicht, und die ethische oder ästhetische Persönlichkeit wertvoll nur, insoweit sie als dienendes Glied zu dieser Welt der Wertobjektivationen beiträgt. Desgleichen kann die Rechtsordnung, als welche sich nicht an der einzelnen Person, sondern am sozialen Ganzen verwirklicht, nur Kulturmittel sein, wenn die Persönlichkeit, Kulturzweck nur sein, wenn das Kulturwerk das Kultursubstrat bildet[1]). Dort erfüllt sich der Kulturzweck erst in der subjektiven, hier schon in der objektiven Kultur. Dort ist der Kulturzweck erst erreicht, wenn jedes Individuum monadengleich die kulturelle Leistung des sozialen Ganzen abspiegelt, hier schon in diesen kulturellen Leistungen selbst, mögen sie sich auch über die zahlreichen Glieder des sozialen Ganzen verteilen. Dort ist Wertpersonifizierung, hier Wertobjektivierung, hier ist das, was einer leistet, dort das, was er ist, der Sinn des Lebens.

Aber hier ist nicht diesen Alternativen der Kulturauffassung nachzugehen. Hier interessiert nur, daß in jedem der beiden Fälle die Einstellung der Werte in das System der Kultur, ihre Radizierung also auf ein einheitliches Substrat, ein gegliedertes »Reich«, eine Hierarchie, eine Rangordnung der Werte voraussetzt, mag man nun die personifizierbaren Werte in den Dienst der objektivierbaren oder diese in den Dienst jener gestellt glauben. Es liegt nun aber im Wesen jener drei »letzten« Werte, daß sie alle in gleicher Weise unbedingt gelten wollen, und da jeder von ihnen seine Normen an ein anderes Vermögen der Vernunft richtet, kann der Anspruch jedes von ihnen auf den höchsten Rang, von jedem in einem andern Gebiete erhoben, zu einem Rangstreite nicht führen. Da also die Rangordnung der Werte ihrem Inhalte nicht zu entnehmen ist, muß die Instanz, die ihnen ihren Rang anweist, in einer andern, etwa religionsphilosophischen oder metaphysischen, Sphäre ihren Sitz haben. Die Zusammenfassung der Dreiheit der Werte nach unten im Kulturbegriff ist also

1) Hier lag für den Verfasser als Juristen der aus seiner »Einführung in die Rechtswissenschaft«, 1910, S. 13 ff. genauer ersichtliche Anlaß, sich mit dem Kulturproblem zu beschäftigen.

Digitized by Google

erst möglich nach vorgängigem Abschlusse des Wertsystems nach oben durch eine Metaphysik. Der philosophische Kulturbegriff selbst aber hat nicht in der Metaphysik seine Stelle, er will die Dreiheit der Werte zusammenfassen, nicht zu einem transzendenten Reiche der Werte, sondern zu einem Ideal und Vorbild menschlicher Wertverwirklichung. Ein solches Ideal und Vorbild hat aber notwendig eine doppelte Funktion: es wird für den theoretischen Betrachter zum Sinn des Lebens und dient so der historischen Begriffsbildung zur Orientierung; es wird für den praktisch Wirkenden zum Ziele des Handelns und dient so der Ethik zur Orientierung. Geschichtsphilosophie und Ethik also sind die Heimstätten der philosophischen Kulturbegriffe. Bevor nun der ethische gegenüber dem geschichtsphilosophischen Kulturbegriff abgegrenzt wird, ist noch ein gemeinsames Merkmal beider philosophischer Kulturbegriffe in Betrachtung zu nehmen.

In jeglichem Kulturbegriff denken wir uns ein Mehrerlei von Werten in einer gewissen Einheitlichkeit der Verwirklichung. Eine solche Einheitlichkeit hat sich als allen drei Kulturbegriffen gemeinsam bereits herausgestellt: überall dachten wir uns in dem Begriffe Kultur die Werte der drei Wertgattungen als an einem einheitlichen Substrate verwirklicht oder zu verwirklichen, mochte dieses nun das Kulturwerk oder die Kulturpersönlichkeit sein. Aber die Einheitlichkeit, die wir im Kulturbegriff postulieren, erschöpft sich offenbar nicht in dieser Einheit des Kultursubstrats. Wenn wir etwa in schmerzlichem Vergleiche mit dem Zeitalter der Renaissance oder des deutschen Idealismus beklagen, daß wir keine Kultur haben, so meinen wir damit vielmehr, daß die Kultur der Einzelnen und der Nation einer alle Wertgebiete durchdringenden Einheitlichkeit des Stiles heute entbehre.

Der Aufnahme dieser Einheitlichkeit, dieser nationalen oder personalen Sonderbestimmtheit in den philosophischen Kulturbegriff scheint sich aber zunächst der Gedanke zu widersetzen, daß mit seinen Teilwerten der Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit der weitere Wert der persönlichen oder nationalen Eigenart unverträglich sei. Es erscheint undenkbar, wie etwa eine wissenschaftliche Einsicht wahr und zugleich national eigentümlich sein solle. Aber jene Forderung gilt gar nicht dem Inhalte der Werte, sondern der Auswahl der Wertverwirklichungen. Unfähig die Totalität der Werte in sich aufzunehmen, soll das Kultursubjekt denen nachgehen, die sich mit dem bereits in ihm vorhandenen Bestande von Wertverwirklichungen zu einem harmonischen System zu verbinden geeignet sind. Wenn ein Mensch oder ein Volk die Totalität der Werte in sich vereinigen könnte, dann freilich wäre für die vereinheitlichende Verpersönlichung des indivi-

Digitized by Google

duellen Wertbestandes kein Raum, dann wäre schon mit der makrokosmischen Harmonie der Werte die mikrokosmische Harmonie der Persönlichkeit gegeben, in der sie sich verwirklichen. Jene Unvollkommenheit des Menschen dagegen bewirkt, daß in der philosophischen Werttheorie neben das transpersonale System der Werte noch das personale System ihrer vorbildlichen Verwirklichungen, der Kulturideale der Nationen und der Einzelnen treten kann. Aus welcher Region der im Kulturideal mitgedachte Wert der Eigenart und Harmonie der Wertverwirklichungen entspringen mag, diese Frage soll hier freilich nur gestellt, nicht beantwortet werden. Bestimmt für das Zusammen ethischer, logischer, ästhetischer Wertverwirklichungen kann er selbst jedenfalls weder ethischer noch logischer noch ästhetischer Natur sein. Vielleicht, daß die selbsteigene Harmonie des Reiches der Werte gegenüber dem Kultursubjekt, das dieses Reich nur im Auszuge und in verkleinertem Maßstabe darzustellen bestimmt ist, zur Forderung wird.

Aber es erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Wie dem philosophischen, so innewohnt nämlich auch dem historischen Kulturbegriffe das Merkmal der Einheitlichkeit der Wertverwirklichungen. Der historische Kulturbegriff ist aber eine Kategorie des historischen Erkennens: ein Kultursubjekt historisch erkennen heißt nichts anderes als: seinen Wertgehalt in seiner Einheitlichkeit erfassen. Wenn also jedem Kultursubjekt die Einheitlichkeit seines Wertgehalts mit aprioriischer Notwendigkeit zuzusprechen ist, so erscheint es sinnlos, daß sie im philosophischen Kulturbegriff noch außerdem gefordert wird. Es ist jedoch eine andere Einheitlichkeit, die das Ziel des historischen Kulturprozesses bildet, eine andere, die er mit jedem Schritte erreicht. Jene ist die Einheitlichkeit zu verwirklichender Kulturwerte, diese aber die Einheitlichkeit der Kulturtatsachen — Wertverwirklichungen wie Wertverfehlungen, Tugenden wie Laster, Wahrheiten wie Irrtümer, Schönheiten wie Geschmacklosigkeiten. Sie wird dem strebenden, wertenden Menschen als Einheitlichkeit nie erscheinen; denn für ihn gibt es keine tiefere Kluft als die zwischen Wert und Unwert. Nur dem theoretischen Betrachter kann sich zwischen Wertverwirklichungen und Wertverfehlungen eine Harmonie erschließen; ihm stehen sie ja nicht als entgegengesetzt zu bewertende, sondern bloß als gleichermaßen auf Werte beziehbar gegenüber. Jede Generation muß deshalb sich selbst zerrissen und jeder folgenden als einheitlich erscheinen. Erst die über das abgeschlossene Leben sich erhebende Betrachtung gibt ihm die Form der Notwendigkeit — gelebt werden kann es nur in der Form der Freiheit, der Willkür, des Zufalls; was wir sind, können wir niemals haben. Und wenn unsere Zeit die Einheit der Kul-

Digitized by Google

tur nicht nur erstreben, sondern sofort selbst erleben möchte, so ist das nur eine Teilerscheinung der bösen Zeitkrankheit, der Selbstbeobachtung, des unmöglichen Verlangens der Subjekte, sich zugleich als Objekte zu besitzen, zu leben und ihr Leben zugleich historisch, d. h. nicht ernst zu nehmen. Melancholischer Gedanke freilich, daß die Harmonie, die der nachgeborene Historiker einer Kultur wie eines einzelnen Menschenlebens, auch des verworrensten, in ihm entdeckt, dem der sie lebt, nie zum Besitz werden kann, daß ihm Chaos sein mußte, was uns zum Kosmos sich rundet! —

Es bleibt endlich noch der Uebergang vom geschichtsphilosophischen zum ethischen Kulturbegriff zu vollziehen. Was die Geschichtsphilosophie als Sinn des Lebens aufgewiesen hat, wird für die Ethik zum Ziel des Handelns. Die Kultur, eben noch der Rahmen, in den die drei höchsten Werte eingespannt wurden, geht jetzt als Inhalt in einen von ihnen ein. Die hisher nur rein formal im Sinne der Pflichterfüllung verstandene Sittlichkeit wird jetzt inhaltlich als Kulturverwirklichung bestimmt. Wissenschaftliche Wahrheit und künstlerische Schönheit, bisher nur dem Denken und Fühlen als Ziele vorgeschrieben, werden jetzt auch als Aufgaben des Handelns proklamiert. Wissenschaft und Kunst, die logischen und ästhetischen Werte in einer interessanten nochmaligen Umkleidung mit Wertcharakter auch zu sittlichen Gütern zu machen — das ist die Funktion des ethischen Kulturbegriffs.

In den meisten Systemen der Ethik wird freilich der Kultur als sittlicher Aufgabe nicht gedacht. Auch heute noch nimmt sie in der Ethik meist die Stelle ein, welche Rousseau ihr angewiesen hat. Man kann nämlich die Kultur nicht nur, wie es im ethischen Kulturbegriff geschieht, als Ideal und Ziel betrachten, sondern auch als Weg, und man kann in diesem Kulturprozeß wiederum den Fortschritt zum Ideal oder die Abkehr von der Natur mehr accentuieren. Betrachtet man aber die Kultur lediglich als wertblinde Abkehr von der Natur, so entsteht das Problem der Rechtfertigung der Kultur und allein, um sich vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit zu rechtfertigen, pflegt auch von der heutigen Ethik noch die Kultur zitiert zu werden. Man übersieht, daß man, sobald man den Kulturprozeß als wertblind betrachtet, jeden Unterschied von Natur und Kultur überhaupt zerstört, es sei denn, daß man mit Rousseau nun die Natur ihrerseits im hellsten Glanze der Werthaftigkeit erstrahlen läßt — was nur eine Vertauschung der Ausdrücke bedeutet: denn dann ist die Natur ihrerseits nur ein bestimmtes Kulturideal, das Ideal einer künstlich primitiven, simplifizierten Kultur. Sollte der Unterschied von Natur und Kultur überhaupt erhalten bleiben, so mußte die

Digitized by Google

Kultur in ihrem Wertcharakter wieder hergestellt werden, um so dem bloßen Seinscharakter der Natur selbständig gegenübertreten zu können. Und so besteigt die Kultur als ethischer Wert nun selbst den Richterstuhl, vor dem sie als wertblinder Prozeß soeben noch ihre Rechtfertigung suchen mußte.

Das dürften die Funktionen sein, welche dem Kulturbegriff insbesondere in Wilhelm Windelbands Philosophie zukommen. Doch sollten hier nicht sowohl Antworten gegeben, als Fragen gestellt werden. Möchten sie die Diskussion anzuregen sich geeignet erweisen!

Digitized by Google

# Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie.

Von

**W. Sesemann.**

## I.

Hoch hinauf in das Altertum führen uns die ersten Anfänge der Begriffe des Rationalen und Irrationalen, hinauf bis in jene Zeit, wo das philosophische Denken noch ganz im Banne des Mythischen stand, und die gedankliche Spekulation vornehmlich durch anthropomorphe, sinnlich materielle Vorstellungen von der Belebtheit und Beseeltheit der umgebenden Natur und des gesamten Weltalls gestützt und getragen wurde. Πέρας und ἄπειρον, dieses von den Pythagoreern entdeckte Gegensatzpaar, stellt das erste Entwicklungsstadium der Begriffe des Rationalen und Irrationalen dar. Freilich glaubt man noch in der pythagoreischen Lehre von den Gegensätzen die letzten Nachklänge jener alten Sagen zu hören, die von der Entstehung der Welt aus dem Kampfe zweier feindlicher göttlicher Mächte zu erzählen wissen: Der Einen — der Spenderin des Lichts und Urheberin alles Guten, die jedem und allem Vernunft, Maß und Ordnung verleiht, und der Anderen — der Beherrscherin des Reichs der Finsternis, des formlosen maßlosen Chaos, in dessen unergründlichen Tiefen furchtbare, zerstörende Kräfte schlummern. Allein auf der anderen Seite treten uns doch in den Spekulationen der Pythagoreer die ersten Aeußerungen eines wahrhaft philosophischen Denkens entgegen, das Kraft genug besitzt, sich über das sinnliche Sein zu erheben und hinter der bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ihre e i n e unwandelbare Wesenheit zu erschauen. Diese Wesenheit aber ist die E i n h e i t d e r G e g e n s ä t z e. Dies ist das Grundmotiv der hellenischen Philosophie und zugleich der Leitstern, dem auch das moderne philosophische Denken folgt, soweit es noch den großen Traditionen der Antike treu geblieben ist.

Digitized by Google

Die Gegensätze bilden eine Einheit, sie stehen in notwendigem unlöslichem Zusammenhang. Andererseits sind sie aber doch Gegensätze im vollen Sinne dieses Worts, sie bezeichnen jene äußersten Pole, innerhalb welcher sich der ewige Kreislauf des Werdens vollzieht. Aus ihrer Verbindung und Wechselwirkung entspringt sowohl die Vielheit der Dinge, als auch die Einheit des sie umfassenden Kosmos.

Das Problem der Einheit der Gegensätze zieht sich als roter Faden durch die ganze antike Philosophie; eine prägnante logische Formulierung findet es aber erst bei dem Begründer des Idealismus, bei Plato. Hier erst treten die logischen Umrisse der Begriffe der Grenze und des Unbegrenzten deutlich hervor. Dank der wunderbaren Macht der platonischen Dialektik verwandeln sie sich aus noch halbmythischen, materiellen Kräften in rein gedankliche Prinzipien der Erkenntnis. Das Πέρας ist gleichsam das aktive, das bestimmende Prinzip, das dem Gegenstande der Erkenntnis die logische Gestaltung gibt, ihn zählbar und meßbar macht. Es bezeichnet die Gesamtheit der methodischen Begriffe, welche die allgemeine Struktur der Erkenntnis bedingen. Das ἄπειρον dagegen, ist das passive Moment jenes unbestimmte, zu bestimmende Substrat, das erst, wenn es mit dem Πέρας sich verbindet und dessen Bestimmungen in sich aufnimmt, die gesamte Welt der qualitativ und quantitativ bestimmten Erkenntnisobjekte aus sich erzeugt. Die Unbegrenztheit des ἄπειρον ist es, welche die Unendlichkeit der Synthese des gestaltgebenden und gestaltempfangenden Prinzips, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der erkennbaren Wirklichkeit begründet und gewährleistet.

Aristoteles, der große Schüler und Gegner Platos nimmt ein anderes Gegensatzpaar zum Ausgangspunkt seines Systems: Form und Materie. Sehen wir aber von der metaphysischen Bedeutung dieser Begriffe ab, so sind auch sie letzterdings nichts anderes als Abwandlungen jenes logischen Motivs, das den platonischen Prinzipien des Πέρας und ἄπειρον zu Grunde liegt. Form und Materie sind — wenigstens dort wo Aristoteles sie rein logisch faßt —, streng korrelativ: auf ihrer Synthese baut sich die gesamte Welt des Realen auf.

So lassen sich schon in der Antike die ersten Ansätze jener fundamentalen logischen Konzeption aufzeigen, welche die Korrelativität der Gegensätze zur notwendigen Voraussetzung aller objektiven Erkenntnis macht. Allein erst der neueren Philosophie war es beschieden die systematische Bedeutung der Korrelativität in ihrer ganzen Tragweite zu ergründen und zu ermessen. In der antiken Auffassung der Gegensätze ist das Ursprüngliche, das Vorherrschende ihre Verschiedenheit, ihre Zweiheit; ihre Synthese dagegen gilt als

Digitized by Google

das logisch spätere Moment, welches die Sonderheit und Selbständigkeit eines jeden von beiden voraussetzt. In der Ueberwindung dieses Dualismus bestand die methodische Aufgabe der neueren Philosophie, und sie löste sie, indem sie das Korrelativitätsmoment ins Zentrum rückte, d. h. den logischen Schwerpunkt aus der Verschiedenheit der Gegensätze in ihre innere Einheit verlegte. Diese systematische Einheit der korrelativen Grundprinzipien ist es, welche unserer Analyse der Begriffe des Rationalen und Irrationalen und ihrer Bedeutung für das Erkenntnisproblem den methodischen Weg weisen soll.

## II.

Alle Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach rational. Darin liegt ihr tiefster Sinn, ihre eigentliche Bedeutung. So verschieden auch ihre ersten Voraussetzungen und letzten Ergebnisse sein mögen, immer und überall ist es die sokratische Frage des τί ἐστί, welche zu beantworten sie sich zur Aufgabe macht. Diese Frage bedeutet aber nichts anderes, als den Versuch, ihren Gegenstand zu begreifen, d. h. seine begriffliche Einheit zu erfassen, die Gesetzmäßigkeit der ihn bestimmenden Zusammenhänge und Relationen zu definieren. Auf welchem Wege sie diese Aufgabe löst, worin sie die gesuchte Einheit und Gesetzmäßigkeit zu erkennen glaubt, das alles mögen schon Fragen sein, die bei dem gegenwärtigen Stande des Wissens eine verschiedene Beantwortung zulassen. Aber auf die Forderung einer begrifflichen, rationalen Einheit kann und darf die Philosophie nicht verzichten; sonst verlöre sie ihre Existenzberechtigung und hörte auf Philosophie zu sein, d. h. aber rationale Erkenntnis. Im Begriff des Rationalen liegt der eigentliche Kern des Erkenntnisproblems; er ist der Brennpunkt, in den alle grundlegenden Fragen der Erkenntnislehre zusammenstrahlen und zusammenlaufen. Das Rationale aber ist nur denkbar als Gegensatz zum Irrationalen. Worin liegt nun die logische Bedeutung der Korrelation dieses Begriffspaares? — Wollen wir zum Problem der objektiven Erkenntnis kritisch Stellung nehmen, so ist es vor allem diese Frage, welche eine eingehende logische Untersuchung zu beanspruchen hat.

Das naive Bewußtsein faßt die ihm gegenüberstehende Welt als etwas unmittelbar Gegebenes auf. Mit der Gegebenheit des Objektes ist aber die Vorstellung von seiner Endlichkeit und damit zugleich von der Endlichkeit der Erkenntnis selbst notwendig verbunden. Es genügt, den Gegenstand analytisch in seine Bestimmungsfaktoren zu zerlegen, um der vollen, erschöpfenden Erkenntnis seiner Wesenheit sicher zu sein. Der Erkenntnisprozeß

Digitized by Google

selbst, als solcher, ist bloß ein Uebergangsstadium, dem keine selbständige logische Bedeutung zukommt. Der objektive Gehalt des Wissens ist gänzlich unabhängig von den subjektiven Methoden und Verfahrungsweisen des Denkens. Von diesem Standpunkt aus sind Nichtwissen und Wissen, Problem und Problemlösung — absolut — unvereinbare Gegensätze. Die Erkenntnis ist schlechthin rational; als irrational gilt alles das, was jenseits des wirklichen, oder sogar alles möglichen Wissens liegt. Dies sind die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, aus denen die Theorie von der analytischen Natur der Erkenntnis hervorgegangen ist; ohne die Annahme der unmittelbaren Gegebenheit und Endlichkeit des Objekts, der daraus folgenden Endlichkeit der objektiven Erkenntnis und schließlich, ohne die Voraussetzung der absolut unversöhnlichen Gegensätzlichkeit und Transzendenz des Rationalen und Irrationalen wäre der Begriff eines rein analytischen Wissens unmöglich, undenkbar.

In der Geschichte der Philosophie vertreten diesen Standpunkt im wesentlichen alle Erkenntnislehren der vorkritischen Zeit, insbesondere aber der vorkantische Rationalismus. Die absolute Rationalität der Erkenntnis, welche alles Irrationale unbedingt ausschließt, dieses Grunddogma jedes orthodoxen Rationalisten, führt ihn notwendigerweise zu einer Gleichsetzung der Begriffe des Endlichen und Rationalen, denn allein dem Endlichen ist die den Forderungen der ratio entsprechende absolute, in sich geschlossene Bestimmtheit eigen. Das Problem des ἄπειρον existiert für den dogmatischen Rationalisten überhaupt nicht. Die platonische Korrelation der Grenze und des Unbegrenzten verliert in seinen Augen jegliche logische Bedeutsamkeit. Diese dogmatische Gleichsetzung des Rationalen und des Endlichen ist es nun, gegen die sich die Kritik des transzendentalen Idealismus richtet. Die Rückkehr zum platonischen Standpunkt und die philosophische Rehabilitierung des Unendlichkeitsprinzips — das gehört mit zu seinen größten und unvergänglichen Verdiensten. Im Gegensatz zum Rationalismus vertritt die kritische Lehre den Standpunkt, daß die philosophische Erkenntis keine Schranken, keine Abschlüsse kenne, denn unermeßlich und unbegrenzt stehe ihr die objektive Welt der Erscheinungen gegenüber. Dann aber kann der Gegenstand der Erkenntnis nicht eine in sich abgeschlossene Gegebenheit sein und auch nicht durch endliche Analyse erschöpfend erkannt werden. Vielmehr wird mit der Endlichkeit des Objekts auch der analytische Charakter des Erkennens notwendig aufgehoben. Denn ist einmal das Denken jener festen Stütze beraubt, welche ihm die endliche Gegebenheit des Objekts bot, so ist es darauf ange-



Digitized by Google

wiesen, aus seinen eigenen Quellen die Prinzipien und Methoden zu schöpfen, die den Ansprüchen eines unendlichen Gegenstandes zu entsprechen im Stande wären. Mit anderen Worten; die Analyse wird, sobald sie auf ein unendliches Objekt angewandt wird, notwendig zur Synthese, die aus der inneren Natur des Denkens heraus rationale Formen der Erkenntnis erschafft. Allein die synthetische Erkenntnis, d. h. die zu idealer Unbedingtheit und Unendlichkeit potenzierte Erkenntnis, vermag das grenzenlose Bathos der Erfahrung zu umfassen und zu begreifen.

Sub specie infiniti ändern sich alle Perspektiven und Horizonte. Es verschwinden die scharfen Grenzlinien, welche das Problem von seiner Lösung schieden, im Wissen selbst kommen Elemente des Nichtwissens zum Vorschein, im Nichtwissen — Keime eines neuen Wissens. Hinter jeder Lösung taucht ein neues, vielmehr eine ganze Reihe neuer Probleme auf, jede Antwort, die einer bestimmten Fragestellung entspricht, enthüllt bei näherer Betrachtung eine Fülle von weiteren, tiefer gehenden Fragen. Kurz, zwischen die Gegensätze die ursprünglich unvereinbar schienen, schiebt sich eine Reihe von vermittelnden Verbindungsgliedern ein; sie verlieren ihre anfängliche absolute Starrheit und Isoliertheit und werden zu Stadien einer logischen Entwicklungsreihe, innerhalb welcher alle Unterschiede und Abstufungen relativ sind und kontinuierlich ineinander übergehen.

Diese radikale Umwertung aller logischen Werte tritt besonders deutlich am Begriff des Problems zu Tage. Abgesehen von der rein subjektiven Bedeutung eines vorbereitenden Anfangsstadiums des psychologischen Erkenntnisprozesses gewinnt er in der kritischen Philosophie noch eine streng objektive Bedeutung: eines unveräußerlichen Moments der unendlichen und in ihrer Unendlichkeit unvollendbaren Erkenntnis. So wird das Problemhafte zum auszeichnenden Merkmal aller wahrhaft kritischen Philosophie und Wissenschaft. Hier ist auch der Boden, in welchem der die moderne Erkenntnislehre beherrschende Methodologismus wurzelt.

Wenn das vollendete System der Wissenschaft immer ein Ideal bleibt, das sich in unendlichem Entwicklungsprozesse verwirklicht, so ergibt sich daraus die Folgerung, daß die einzelnen Stufen der Erkenntnis den Gegenstand als Ganzes nicht zu erfassen vermögen, vielmehr bezeichnen sie bloß Etappen auf dem unendlichen Wege zur adäquaten absoluten Erkenntnis. Allein dieser Weg oder diese Methode existiert nicht getrennt von dem Ziel zu dem sie hinführt; im Gegenteil, die Allheit der methodischen Stufen und Stadien des Wissens deckt sich durchaus mit dem vollendeten System der Er-

Digitized by Google

kenntnis. Folglich bildet jede einzelne Stufe, jede einzelne Methode ein konstruktives Element der idealen, schlechthin objektiven Erkenntnis. So treten Objekt und Methode der Erkenntnis in den innigsten und unlöslichsten Zusammenhang. Das Objekt wird gleichsam vollständig in die methodischen Bestimmungen der Erkenntnis zerlegt, es löst sich restlos auf im kontinuierlichen Prozeß ihrer logischen Entwicklung. Andererseits verwandelt sich auch die Methode aus einer subjektiven Verfahrungsweise, welche der denkende Geist auf den ihm von außen gegebenen Gegenstand anwendet, in ein konstitutives, das Objekt erzeugendes Prinzip und erlangt dadurch die höchste für sie erreichbare Stufe der Objektivität [1]).

In der konstitutiven Bedeutung der Methode offenbart sich der logische Sinn des Problembegriffs. Er vereinigt in sich all die logischen Motive, welche im Keime bereits im platonischen Prinzip des Unbegrenzten enthalten sind. Der Methodologismus und Problematismus in der modernen Erkenntnistheorie sind die Endergebnisse der historischen Entwicklung des platonischen Idealismus.

Freilich könnte hier der Zweifel berechtigt erscheinen: ob denn dem Problembegriff wirklich die konstitutive Bedeutung zukomme die wir ihm zugewiesen haben? Seiner logischen Funktion nach deckt er sich doch vollkommen mit der kantischen regulativen Idee, die ja lediglich eine Norm des wissenschaftlichen Denkens, ein heuristisches Prinzip der philosophischen Forschung bezeichnen soll. Allein — so könnte man dagegen fragen — sind denn normative und konstitutive Gültigkeit unvereinbare, einander ausschließende Gegensätze? Ist es nicht vielmehr notwendig vorauszusetzen, daß allen vom Standpunkt des erkennenden Subjekts regulativen Normen bestimmte das Objekt konstituierende Prinzipien entsprechen müssen? Vertritt doch gerade in der kantischen Lehre die Idee das Systemprinzip. Das System aber bedeutet nicht bloß das Endziel, das die Richtung aller wissenschaftlichen und philosophischen Forschung bestimmt, sondern zugleich die letzte Grundlage, die erste notwendige Bedingung aller nur möglichen rationalen Synthesen und Zusammenhänge.

Eine systematische Tendenz ist auch dem Problembegriff eigen. In der Einheit des Problems ist bereits die Einheit des Erkenntnisgegenstandes angelegt, ja vorweggenommen [2]). Die Einheit

1) Den Gegensatz von objektivem Realismus und subjektivem Idealismus berührt das hier behandelte Thema nicht. Wir betrachten ausschließlich den immanenten Bestand der objektiven Erkenntnis.

2) Hier, sowie in allen weiteren Darlegungen sehen wir von einer Scheidung zwischen den Gebieten der Philosophie und der positiven Wissenschaft noch gänzlich



Digitized by Google

des Problems ist es auch, die in stetiger Selbstentfaltung die Vielheit der Probleme erzeugt, zugleich aber im Prozesse fortschreitender Differenzierung ihre volle Identität bewahrt und dadurch diese Vielheit wieder zu einer kontinuierlichen Einheit zusammenschließt. Die Einheit und Kontinuität der wissenschaftlichen Problematik — das sind die logischen Wurzeln der Unendlichkeit der Erkenntnis, der Unerschöpflichkeit ihres Gegenstandes.

Die Konsequenzen, die sich aus der systematischen Valenz des Problembegriffs ergeben, sind namentlich für die Frage nach der letzten Begründung und der objektiven Gewißheit der Gegenstandserkenntnis von entscheidender Bedeutung.

Haben wir einmal vorausgesetzt, daß die Erkenntnis schlechthin problematisch ist, d. h. vom Problembegriff durchgehend beherrscht wird, so müssen wir auch die daraus fließende Folgerung anerkennen: daß es keine unbedingt gewissen, evidenten Wahrheiten gibt, d. h. daß es keine Gegebenheiten gibt, welche die Philosophie nicht so oder anders zum Problem machen müßte, und welche nicht einer logischen Begründung und Rechtfertigung bedürften. In dieser Hinsicht besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen den konkreten Tatsachen der empirischen Wirklichkeit und den allgemeinsten axiomatischen Sätzen der abstrakten Wissenschaften; so oder anders sind sie alle problematischer Natur, d. h. bergen sie Ansätze zu neuen Problemen und Aufgaben in sich. Absolute Selbstgewißheit kommt allein dem in sich geschlossenen und selbstgenugsamen System der schlechthin vollendeten Erkenntnis zu[1]).

## III.

Jetzt sind wir in unserer Begriffsentwicklung an dem Punkte angelangt, wo wir an die Beantwortung der zentralen Frage unserer Untersuchung herantreten können: Welche Bedeutung gewinnt die Korrelation des Rationalen und Irrationalen unter dem Gesichtspunkt des erkenntnistheoretischen Problematismus? Der problematische Charakter der Erkenntnis kommt, wie wir bereits gezeigt haben, in ihrer empirischen Unvollendetheit und Unabgeschlossenheit zum Ausdruck. Jede einzelne Stufe der Erkenntnis fordert zu

ab und beschränken uns ausschließlich auf die Analyse der allgemeinen Strukturbeschaffenheit der Erkenntnis überhaupt, d. h. also der Einheit von Philosophie und Wissenschaft.

1) Vom Standpunkt des konsequenten Problematismus kann es keine Fragen geben, die prinzipiell unlösbar wären. Die Unlösbarkeit eines Problems, sofern es nur einen vernünftigen Sinn hat, ist immer nur relativ und die bloße Folge einer falschen Fragestellung, d. h. eines Lösungsversuchs, der aus der Richtung des durch die systematische Kontinuität der Probleme vorgezeichneten Weges herausfällt.

Digitized by Google

ihrer eigenen Vollendung die Ueberwindung ihrer selbst, d. h. die Lösung der Probleme und Fragen, die sie offen gelassen hat. Als rational im vollem Sinne dieses Wortes (d. h. als den idealen Forderungen der Vernunft entsprechend) kann jedoch nur eine nicht problematische, in sich abgeschlossene Erkenntnis gelten. Sofern also für die empirisch wirkliche Erkenntnis diese Vollendung unerreichbar ist, vermag sie nicht nur nicht die höchste Stufe der Rationalität in sich zu verwirklichen, sondern enthält auch notwendig irrationale Elemente (ungelöste Probleme) in sich. Ja noch mehr, dieser irrationale Einschlag ist nicht ein zufälliges, so oder anders zu beseitigendes Beiwerk, sondern das notwendige Korrelat zur problematischen Unendlichkeit der objektiven Erkenntnis. Mit andern Worten, die logische Struktur von Wissenschaft und Philosophie und überhaupt aller empirisch erreichbaren Erkenntnis wird in gleicher Weise von rationalen und irrationalen Faktoren bedingt.

In etwas anderer Fassung würde dieser Gedanke etwa so zu formulieren sein: Wenn das absolut rationale System der Erkenntnis eine reale Gegebenheit wäre, so hätte das Erkenntnisproblem überhaupt keine Existenzberechtigung. Dann träte nämlich der Fall ein, daß die Sphären des erkennenden Bewußtseins und des erkannten Gegenstandes sich vollkommen decken, Objekt und Subjekt in ewiger unwandelbarer Identität verharren würden, und eine fortschreitende Entwicklung der Erkenntnis daher gänzlich ausgeschlossen wäre. Eine solche absolute, nicht problematische Rationalität ist jedoch bloß ein überempirisches Ideal, das unmittelbare Realität lediglich für einen unendlichen intuitiven Verstand gewinnen könnte. In der empirischen Wirklichkeit dagegen bleibt die Erkenntnis immer unvollendet, problematisch. Das ist der sachliche Grund, weshalb das Erkenntnisproblem zum Eckstein der wissenschaftlichen Philosophie hat werden können. Die Bedeutsamkeit und Selbständigkeit, die ihm eignet, verdankt es ausschließlich dem Vorhandensein irrationaler Elemente im Wissen, der Nichtidentität und Inadäquatheit von Subjekt und Objekt, von erkennendem Bewußtsein und Erkenntnisgegenstand.

Diese Doppelsinnigkeit des Inhalts der objektiven Erkenntnis, ihr rational-irrationaler Charakter ist die notwendige Folge ihrer problematischen Strukturbeschaffenheit. Die Korrelation des Rationalen und Irrationalen bildet das logische Komplement eines anderen Gegensatzpaares, das bereits früher erwähnt wurde: Gegebenheit und Aufgabe. Wenn wir oben den Satz aufstellten: Keine Gegebenheit ohne ihr entsprechende Aufgabe, so können wir ihn jetzt durch seine Umkehrung ergänzen und berichtigend sagen:

Digitized by Google

Keine Aufgabe ohne ihr zugrunde liegende Gegebenheit. In der Tat: Der problematische Charakter der empirischen Erkenntnis entspringt aus ihrer Unabgeschlossenheit, aus der Unzerlegbarkeit ihres Objekts in rein rationale Elemente. Die Ueberwindung dieses irrationalen Restbestandes in der Struktur der Erkenntnis ist bedingt durch die Unendlichkeit ihrer Entwicklung, durch die Stetigkeit ihrer fortschreitenden systematischen Vervollkommnung. Diese Unendlichkeit des Fortschritts, diese Unerschöpflichkeit der philosophischen und wissenschaftlichen Aufgaben ist es, in welcher die innersten systematischen Tendenzen, die rationale Wesenheit der Erkenntnis sich offenbart und kenntlich macht. Andererseits aber deutet doch wieder das ewige Unvollendetbleiben der Erkenntnis, das niemals zum Abschlußkommen ihrer Entwickelung auf die beständige Präsenz irrationaler Faktoren im Wissen hin, d. h. auf das Vorhandensein oder die Gegebenheit ungelöster, der Lösung erst harrender Probleme. Gegebenheit und Irrationalität sind unlöslich miteinander verbunden. Jede Gegebenheit beruht auf einer irrationalen Grundlage; und wiederum alles Irrationale ist nur als Gegebenheit denkbar, — kurz, Gegebenheit und Irrationalität sind Begriffe, deren logischer Ort in der philosophischen Systematik durch ihr Wechselverhältnis hinreichend und eindeutig bestimmt wird.

Bei diesem Ergebnis dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben. Mag auch das Vorhandensein eines ständigen irrationalen Faktors in der Erkenntnis noch so schlagend erwiesen sein, so handelt es sich doch für uns vor allem darum, den logischen Wert des Irrationalitätsbegriffs zu beglaubigen, d. h. den Beweis zu erbringen, daß er nicht bloß eine inhaltsleere Abstraktion, das Produkt abstruser Dialektik ist, sondern ein lebendiges methodisches Prinzip, das seine Fruchtbarkeit an allen Fragen, die aus dem Begriff der Gegebenheit, als ihrem gemeinsamen Ursprung, hervorgehen, zu erhärten im Stande ist.

In erster Linie sei die Bedeutung des Irrationalen erwähnt, welche in das philosophische Denken und in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt zu haben das große Verdienst Fichtes ist: nämlich die Bedeutung des Irrationalen, welche zur methodischen Charakteristik des Problems des Konkreten dient. Es ist dies eins von den ewigen Problemen, welche das Sein dem denkenden Geiste stellt; logische Bestimmtheit hat es aber erst seit den Zeiten Leibnitz's und Kants gewonnen. Die konkrete Wirklichkeit, oder in psychologischer Terminologie gesprochen, die Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke läßt sich nicht restlos auf rationale Faktoren zurückführen, sie ist nicht in rein logische Zusammenhänge und Relationen

Digitized by Google

zerlegbar. Jede Wahrnehmung stellt inhaltlich ein unendlich komplexes Gebilde, eine qualitativ und quantitativ unübersehbare Mannigfaltigkeit der verschiedenartigsten Faktoren und Elemente dar. Die vollständige Ueberwindung und Rationalisierung dieser Unendlichkeit des Konkreten ist eine Aufgabe, welche die beschränkten logischen Kräfte der empirischen Wissenschaft übersteigt. Das Problem des Konkreten aber existiert als unleugbare Tatsache, an der die Philosophie nicht vorübergehen kann, wenn sie nicht auf ihre ideale Bestimmung und ihre Universalität von vornherein verzichten will. So bleibt ihr denn dieser prinzipiellen Schwierigkeit gegenüber nichts anderes übrig, als im Hinblick auf die Beschränktheit der ihr zur Verfügung stehenden methodischen Mittel sich ausschließlich mit einer rein negativen Definition des Konkreten zu begnügen: nämlich es als irrationale Unendlichkeit — der rationalen Endlichkeit aller jener gesetzmäßigen Zusammenhänge und Relationen entgegenzustellen, welche als logisch durchsichtige und eindeutig bestimmte Elemente den eigentlich positiven Gehalt der Erkenntnis ausmachen.

Aus der methodischen Genesis dieser logischen Charakteristik des Konkreten erhellt bereits, daß die Irrationalität im gegebenen Falle durchaus nicht als unbedingte Negation des Rationalen verstanden werden darf; vielmehr ist die Irrationalität des Konkreten relativ und steht mit der Sphäre des Rationalen in dem gleichen innerlichen Zusammenhange, wie die über alle Grenzen und Abschlüsse hinausgehende Unendlichkeit mit der ihr homogenen in sich abgeschlossenen Endlichkeit.

Durch das Problem des Konkreten wird jedoch die methodische Bedeutung des Irrationalen nicht erschöpft. Wollte man bloß der konkreten Wirklichkeit Irrationalität zusprechen, so wäre damit die Annahme vorweg genommen, daß die Entwicklung der Erkenntnis nur in einer Richtung fortschreitet, daß allein im Problem des Konkreten die Wissenschaft es mit einer unendlichen Aufgabe zu tun hat, während die Gesamtheit der formalen Prinzipien und Prämissen der Erkenntnis ein endliches System bildet, dessen erschöpfende Determination seinem qualitativen und quantitativen Bestande nach entweder schon erreicht ist, oder doch wenigstens im Bereich endlicher, möglicher Erfahrung liegt. Eine derartige Annahme würde den ganzen weiteren Entwicklungsprozeß der Wissenschaft ausschließlich auf die Bestimmung und Berechnung all der unendlich mannigfaltigen und komplizierten Kombinationen der primären Elemente und »aprioren« Formen der Erkenntnis zurückführen, zu denen sie sich in den Phänomenen der empirischen Wirklichkeit zusammenfinden und miteinander verbinden. Kurz, Philosophie und Wissenschaft müßten sich in die-

Digitized by Google

sem Falle in eine universale Kombinatorik verwandeln, welche die gesamte der Erkenntnis zugängliche Welt der Erfahrung umfassen würde. Allein, wenn man auch schon ganz davon absehen wollte, daß diese Annahme dem faktischen Entwicklungsverlauf der wissenschaftlichen Erkenntnis durchaus nicht entspricht, so ist sie auch rein methodisch keineswegs einwandfrei; neigt sie doch offensichtlich zu einer quantitativen Deutung rein qualitativer Veränderungen und verfälscht durch diese Vereinfachung die wahre Natur des Erkenntnisprozesses. Eine konsequente Durchführung des Problematismus ist unvereinbar mit der Beschränkung des Irrationalen auf die Sphäre des konkreten Seins, sie erfordert vielmehr die Anwendung dieses methodischen Prinzips auf alle die Grundfragen der Erkenntnistheorie, welche dem Problem der Gegebenheit entspringen, — somit auch auf die Frage nach den höchsten Prinzipien und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Diese Forderung wurzelt im sachlichen Gehalt der Frage selbst. In der Tat: die systematische Einheit der Philosophie und die Mannigfaltigkeit der konkreten wissenschaftlichen Probleme stehen in unlöslicher, wechselseitiger Abhängigkeit. Jeder neuen Stufe der Einheit entspricht eine neue Stufe der Mannigfaltigkeit. Gleichzeitig mit dem Prozesse der Differenzierung der Erkenntnis vollzieht sich ein analoger Prozeß der Integration. Das Auftauchen neuer konkreter Probleme, die Entdeckung neuer weiterer Gebiete der wissenschaftlichen Forschung wirkt notwendig auf die die Wissenschaften begründenden Prinzipien und Voraussetzungen zurück und führt schließlich zu einer radikalen Umgestaltung und Umwandlung der allerletzten und allgemeinsten Grundlagen des gesamten Erkenntnissystems. Mit anderen Worten, die höchsten Prinzipien der Wissenschaft sind — wie wir schon oben angedeutet haben — im letzten Grunde nicht weniger problematisch, als die konkreten Tatsachen der Wirklichkeit. Sofern sie aber problematisch sind, müssen sie auch zu weiterer logischer Entwicklung fähig sein, d. h. die Keime neuer, rational höher stehender Prinzipien in sich tragen.

Welches sind nun die methodischen Mittel, die für die Charakteristik dieser höheren Stufen der Rationalität zur Verfügung stehen, die zwar irreal sind und gleichsam nur in potentia existieren, ihre aktuelle Bedeutsamkeit aber dadurch erweisen, daß sie als ideale Zielpunkte den gesamten Lebensprozeß der empirischen Wissenschaften bedingen, ihm logischen Sinn und Wert verleihen?

Das auszeichnende Merkmal der logischen Entwicklung ist ihr »dialektischer Charakter«. Die logischen Stadien einer Entwicklungsreihe sind nicht lediglich durch das Verhältnis der bloßen Aufeinanderfolge verbunden, sondern das Niedere geht immer in das

Digitized by Google

Höhere als integrierender Bestandteil ein. Mit anderen Worten, jede folgende Stufe ersetzt die vorhergehende nur insoweit, als sie die logischen Mängel der letzteren, ihre innere Unvollständigkeit beseitigt, die Bedingtheit und Beschränktheit ihres Seins überwindet, dagegen ihren positiven Inhalt nicht nur rein erhält, sondern sogar in weitere systematische Zusammenhänge eingliedert und in höhere Potenzen der Rationalität überführt. Aus dieser Wesenseigentümlichkeit des logischen Entwicklungsprozesses ergeben sich unmittelbar die qualitativen Unterschiede in den Uebergängen von der höheren Stufe zur niederen und von der niederen zur höheren. Geht das Denken von dem höheren Stadium aus, so vermag es die ihm untergeordneten niederen Stadien ihrem vollen Inhalt und Umfange nach zu rekonstruieren und zu reproduzieren. Will dagegen die Erkenntnis von der niederen Stufe zur höheren fortschreiten, so ist, vom Standpunkt dieser letzteren, eine vollständig eindeutige Bestimmung und erschöpfende Charakteristik der ersteren nicht zu erreichen; denn — wie es ja in der Natur der Sache liegt — die engere logische Sphäre vermag die weitere nicht ihrem ganzen Umfange nach zu umgrenzen und zu umschreiben. Worauf beruht aber dann die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Fortschritts von den niederen zu den höheren Stufen der Erkenntnis? Ausschließlich auf der logischen Unvollständigkeit jeder einzelnen von ihnen, auf ihrem problematischen Charakter, d. h. auf dem Mitenthaltensein in ihren Strukturverhältnissen von ungelösten Problemen. Somit erweist sich die Unvollkommenheit der empirischen Wissenschaft, also ein rein negatives Merkmal, als die einzige der Philosophie zugängliche Bestimmung ihres eigentlichen Gegenstandes — der schlechthin letzten Prinzipien und Voraussetzungen der Erkenntnis und der darauf gegründeten höheren Formen der wissenschaftlichen Systematik. Sofern aber diese idealen Stadien der Erkenntnis jenseits der empirisch realen Rationalität liegen, sind sie irrational. Hinter dieser negativen Definition birgt sich indessen ein eminent positiver Sinn: Die Irrationalität bedeutet, wie wir schon oben betonten, nicht Arationalität, sondern ideale Rationalität, Rationalität höherer Ordnung. Das ist der tiefste Sinn des platonischen μὴ ὄν, als des Urquells alles wahren Seins, das ist die schöpferische Macht des »Negativen«, als des Grundhebels und Grundbewegers alles philosophischen Denkens.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so sind es drei methodische Bedeutungen des Irrationalen, die wir festgestellt haben. Zunächst das Irrationale, sofern es das logische Interesse des Problems der konkreten Gegebenheit zu wahren berufen ist. Eine tiefere Analyse dieses Problems deckt jedoch den innigen Zusammenhang der

Digitized by Google

Irrationalität des Konkreten mit einer anderen Form des Irrationalen auf — der Irrationalität der letzten die Wissenschaft begründenden Prinzipien. Und schließlich, in der unlöslichen Verbindung und Einheit dieser beiden Formen des Irrationalen ist die systematische Bedeutung dieses Begriffs angelegt: Als der Gesamtheit der idealen Stufen der Erkenntnis, die von der Unabgeschlossenheit des empirischen Wissens hinauf führen zum vollendeten System der Philosophie.

Diese systematische Bedeutung des Irrationalen ist nicht bloß das Endergebnis, sondern zugleich auch die erste allgemeine Grundlage aller vom Standpunkt des Problematismus überhaupt möglichen Artformen dieses Begriffs. Auf dieser systematischen Basis gründet sich daher auch die Korrelation des Rationalen und Irrationalen. Das sind nicht lediglich Gegensätze, die ausschließlich durch die rein abstrakte Einheit eines formal-logischen Gesichtspunktes miteinander verknüpft sind, in der konkreten Wirklichkeit dagegen einander transzendenten Gebieten angehören, die durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind. Im Gegenteil, in dem korrelativen Verhältnis des Rationalen und Irrationalen offenbart sich ihre innere systematische Einheit, und diese Einheit ist für die Glieder des Verhältnisses ebenso wesentlich, sie ist ebenso konkret und real, wie die Vielheit ihrer Unterschiede.

Die fundamental-philosophische Bedeutung dieser Einheit des Rationalen und Irrationalen läßt sich am besten an der Betrachtung einiger von den logischen Grundkorrelationen verdeutlichen, welche schon seit den Zeiten der Antike zu den wichtigsten konstruktiven Momenten aller wissenschaftlichen Erkenntnis gerechnet worden sind. Vor allem gehört hierher das Gegensatzpaar von Form und Materie (Inhalt), auf dessen logische Verwandtschaft mit den Begriffen des Rationalen und Irrationalen wir bereits oben hingewiesen haben. Die Unterscheidung von formalen und materialen Elementen der Erkenntnis ist notwendig an die Voraussetzung ihrer inneren Einheit gebunden, d. h. aber an die Anerkennung der Relativität ihres Unterschiedenseins. Im Formalen müssen die Ansätze zum Materialen mitgegeben sein und umgekehrt, alles Materiale muß im Endresultate in einen Komplex von formalen Bestimmungen aufgelöst werden können. Andernfalls würde die systematische Kontinuität im korrelativen Verhältnisse der Erkenntniselemente aufgehoben. Wenn anders die Erkenntnis durch und durch problematischer Natur ist, so ist auch den formalen Elementen notwendig eine gewisse Materialität zuzusprechen, denn die Möglichkeit muß immer offen bleiben, sie formalen Prinzipien höherer Ordnung zu subordi-

Digitized by Google

nieren. In gleicher Weise muß auch jede materiale Gegebenheit die Disposition zur Formwerdung in sich tragen, sofern sie nämlich als Determinante von materialen Inhalten höherer Komplexion dienen kann. Mit einem Wort, die Grenze zwischen dem formalen und materialen Bestand der Erkenntnis ist relativ, ist fließend [1]).

In demselben Sinne ist vom Standpunkt des Problematismus auch die Korrelation des Allgemeinen und Individuellen (Abstrakten und Konkreten) zu deuten. Auch zwischen diesen Gegensätzen, die gleichsam die Kehrseite des eben betrachteten Begriffspaars bilden, besteht kein absolut unüberwindlicher Dualismus, von dem das philosophische Denken, als von einer schlechthin evidenten, unverrückbaren Gegebenheit, ausgehen könnte. Der Unterschied zwischen Allgemeinem und Individuellem setzt ihre systematische Einheit voraus. Jeder Allgemeinbegriff ist individuell, sofern aus seiner Universalität und Einheit die Unersetzlichkeit und Einzigkeit der von ihm vertretenen logischen Funktion hervorgeht; in jedem konkreten Faktum andererseits ist ein gewisses Moment der Abstraktion mitgesetzt — ein Absehen von den Relationen und Zusammenhängen mit der gesamten übrigen Wirklichkeit. Sowohl das Allgemeine als das Individuelle findet seine Vollendung in der Idee. Denn in der Idee erreicht das Allgemeine die Konkretheit des Individuellen, und das Individuelle die Universalität des Allgemeinen, kurz, die Idee bezeichnet den Vereinigungspunkt, die Identität dieser Gegensätze. Die Abstraktion, als Grundlage des Allgemeinbegriffs, und die konkrete Allheit der Idee bedeuten durchaus nicht einander ausschließende Aspekte des philosophischen Denkens. Im Gegenteil, das Abstraktionsverfahren ist gerade der Weg, der zur Verwirklichung der allumfassenden konkreten Idee führt. Das soll natürlich nicht heißen, daß die systematische Universalität der Idee den Unterschied des Allgemeinen und Individuellen in sich aufhebt und vernichtet. Nein, die Gegensätzlichkeit dieser Begriffe bleibt in voller Kraft, zugleich aber wird sie einer höheren umfassenden Einheit untergeordnet.

---

1) Sachlich wird an diesem logischen Verhältnis nichts geändert, wenn wir das Formale, Bestimmende der Erkenntnis als die konstanten Relationszusammenhänge zwischen den Erkenntnisinhalten, das Materiale als das Dingliche an diesen Inhalten definieren wollten; denn auch bei dieser Fassung der Korrelation des Formalen und Materialen würde die Relativität ihres Gegensatzes gänzlich unberührt bleiben. Wird einmal die Möglichkeit von Relationen höherer Ordnung (Relationen von Relationen) zugestanden, so muß, bei jeder weiteren Differenzierung der Erkenntnis, einerseits in den Relationen selbst ein Moment der Inhaltlichkeit, der Dinglichkeit hervortreten, sofern sie nämlich das Material für Relationen höherer Ordnung abgeben, andererseits aber auch das Dingliche am Inhalt in Relationszusammenhänge zwischen komplexeren Dinglichkeiten sich auflösen lassen.

Digitized by Google

## IV.

Es sind aber noch andere, schwerere Bedenken in Erwägung zu ziehen, welche der hier vertretene Standpunkt wachrufen muß. Wenn es überhaupt nicht solche letzten Prinzipien der Erkenntnis gibt, welche im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung ihre volle Identität und Unveränderlichkeit zu wahren vermögen, geht da nicht die Philosophie jeder festen, sicheren Stütze verlustig, und wird dadurch nicht die Möglichkeit einer schlechthin gewissen objektiven Erkenntnis vollständig aufgehoben? Fast hat es den Anschein, als wenn der Problematismus, bei konsequenter Durchführung, die eigentlichen Grundlagen des systematischen Standpunktes untergräbt und schließlich in dessen Gegenteil umzuschlagen droht — einen krassen Empirismus und Relativismus, der prinzipiell die Möglichkeit eines streng logischen Aufbaues der wissenschaftlichen Erkenntnis bestreitet?

Vielleicht ließe sich aber dieses rätselhafte Phänomen gerade in umgekehrtem Sinne deuten, nämlich als Beleg dafür, daß die systematische Philosophie empiristischen Tendenzen durchaus nicht fremd gegenübersteht, ja noch mehr, daß eine richtige Anwendung der systematischen Methode überhaupt gar nicht möglich ist, ohne daß auch dem Empirismus eine gewisse methodische Bedeutung zuerkannt würde. Ist es doch nicht von ungefähr, daß Plato, der Begründer der systematischen Philosophie, die hypothetische Methode entdeckt hat, jene logische Methode, die offen aller konstruktiven Spekulation bloß eine bedingte Geltung zuspricht und ihre objektive Gewißheit und Wahrheit in Abhängigkeit von ihrer Uebereinstimmung mit den Einzeldaten der Erfahrung stellt. Das soll doch wohl nichts anderes heißen, als daß jeder qualitativen Erweiterung des Tatsachenmaterials auch eine Vertiefung der sie begründenden Prinzipien entsprechen muß. Seit Plato ist die hypothetische Methode zum Radikalmittel des spekulativen Denkens sowohl in der Antike, wie in der Neuzeit geworden. Und ein Blick auf die Geschichte der Philosophie bestätigt es uns in der Tat, daß die allgemeinen formalen Grundlegungen der Erkenntnis nicht minder tiefe Wandlungen und Metamorphosen durchgemacht haben, als die Aufstellungen der einzelnen positiven Wissenschaften. — Freilich gibt es solche Wissensgebiete, welche scheinbar von den geschichtlichen Schicksalen und Wandlungen der Erkenntnis im allgemeinen gänzlich unberührt bleiben. So ist die formale Logik z. B. im wesentlichen auf derselben Entwicklungsstufe stehen geblieben, die sie in dem aristotelischen Organon erreicht hat. Allein diese privilegierte Stellung einzelner Wissensgebiete ist in erster Linie durch die Enge der methodischen Grenzen bedingt, in welche sie das ihnen zuständige Problemgebiet

Digitized by Google

einschließen. Mit der stetig fortschreitenden Differenzierung der Erkenntnis geht unvermeidlich die Absonderung einzelner Probleme oder Problemkomplexe Hand in Hand und damit zugleich eine Bearbeitung des darin enthaltenen Stoffes, die zunächst von den Zusammenhängen mit den methodisch benachbarten Problemgebieten noch gänzlich absieht. Solch eine künstliche Isolierung der Probleme, die hauptsächlich durch praktische Gründe hervorgerufen wird, kann jedoch nur eine vorläufige vorbereitende Bedeutung beanspruchen, und überhebt daher die Philosophie durchaus nicht der Verpflichtung, nach dem Zusammenhang dieser Forschungsgebiete mit der gesamten übrigen Problematik der Wissenschaften zu fragen und ihren logischen Ort in dem System der Erkenntnis zu bestimmen.

Indem nun dieser systematische Gesichtspunkt in alles Endliche die Perspektive der Unendlichkeit hineinträgt, deckt er mit einem Schlage die dogmatische Beschränktheit der einzelnen Disziplinen auf, und der problematisch hypothetische Charakter ihrer Grundlagen, die Unvollständigkeit und Unabgeschlossenheit ihrer inneren Struktur treten in unverhüllter Nacktheit zu Tage. — Betrachten wir etwa als Beispiel die formale Logik. Hat sich etwa ihre Stellung innerhalb des Systems der Philosophie seit Kant nicht verändert? Sind nicht sogar Zweifel an ihrer wissenschaftlichen Existenzberechtigung laut geworden, Zweifel, die eben darin gegründet sind, daß die formale Logik infolge ihrer inneren Abgeschlossenheit am wirklichen Leben und Werden der Wissenschaft nicht Anteil hat? Oder ein anderes Beispiel: Wo liegt der Grund dafür, daß die Frage nach dem wissenschaftlichen Geltungswerte der deduktiven Methode und ihrem Verhältnis zur Induktion nicht eine ebenso abschließende und erschöpfende Lösung zuläßt, wie etwa die Frage nach der Klassifikation der verschiedenen syllogistischen Schlußfiguren? Eben deshalb, weil dies Problem die systematische Seite der formalen Logik beleuchtet, d. h. die Punkte, wo sie mit der Methodenlehre der positiven Wissenschaften in unmittelbarer Berührung steht. — Oder endlich das Gesetz des Widerspruchs. Was könnte es wohl einfacheres, verständlicheres und gewisseres geben, als dieses Gesetz! Und doch, sobald wir die Frage nach seiner systematischen Bedeutung stellen, erhebt sich sofort eine Menge der schwerwiegendsten Probleme, durch welche die intimsten und eigensten Interessen der systematischen Philosophie in Mitleidenschaft gezogen werden.

Wir sind natürlich weit davon entfernt, behaupten zu wollen, der qualitative Charakter des Problematischen wäre in allen Wissenschaften der gleiche, und es müßte daher eine jede von ihnen in ihrer Entwicklung sich ausschließlich von ihrem Verhältnis zum Ganzen der

Digitized by Google

Philosophie leiten lassen. Gewiß gilt es durchaus anzuerkennen, daß die genaue Bestimmung der Stufe der Problemhaftigkeit, welche den einzelnen Zweigen der Wissenschaft eigentümlich ist, so wie die Begründung ihrer relativen Selbstständigkeit und der Diskontinuität in ihren logischen Wechselbeziehungen zu den Kapitalaufgaben der allgemeinen Methodenlehre gehört. Wir bestehen lediglich darauf, daß diese Aufgabe überhaupt nur lösbar ist unter der einen Voraussetzung: Eines idealen, allumfassenden und kontinuierlichen systematischen Zusammenhangs aller Gebiete und Richtungen der objektiven Erkenntnis.

Diese Ausführungen sind aber vielleicht doch noch nicht geeignet, den eigentlichen Grund des oben erhobenen Bedenkens zu beseitigen. Gesetzt, der Problematismus wäre im Recht, und es wäre ihm zuzugestehen, daß an den inneren Wandlungen der Erkenntnis nicht bloß ihre materialen, sondern auch die formalen Elemente teilnehmen. Wo läge dann die Gewähr dafür, daß die Erkenntnis nicht vollständig die Stabilität einbüßt, mit der ihr Wahrheitswert steht und fällt, daß sie sich nicht in einem heraklitischen Werden, einem Kommen und Gehen einander verdrängender und vernichtender Entwicklungsstufen auflöst? Besteht nicht die logische Aufgabe aller Erkenntnis im wesentlichen darin, die variablen Größen der empirischen Erfahrung auf gewisse konstante gesetzmäßige Relationen zurückzuführen? Und ist nicht alles Werden erst an einem unwandelbaren Sein meßbar und erkennbar? — Die Antwort auf diese Frage haben wir teilweise oben bereits vorweggenommen. In dem historischen Werdegang der Erkenntnis spiegelt sich ihre logische Entwicklung, in der, wie gesagt, das höhere Stadium das niedere nicht annulliert, sondern »aufhebt«, indem es seinen positiven Inhalt in sich aufnimmt und ihn zu höheren, differenzierteren und tiefer begründeten Formen der Erkenntnis umgestaltet.

Eroberungen und Entdeckungen, welche Wissenschaft und Philosophie einmal gemacht haben, gehen keineswegs im Strome der Zeiten unter, sie bilden vielmehr das ewige, unzerstörbare Material, aus dem sich das System der Erkenntnis aufbaut. Freilich erleiden die Grundlegungen und Prinzipien der Wissenschaft im Verlauf dieses Evolutionsprozesses so manche wesentliche tiefeinschneidende Wandlung. Es wandelt sich ihre Formulierung, es wandelt sich ihr logischer Ort im System der Erkenntnis, es wandeln sich endlich auch Stellung und Richtung der in ihnen angelegten Problemansätze und Problemtendenzen. Trotzdem bleibt ihre ewige ideale Identität unwandelbar und unerschütterlich bestehen. Allerdings ist die Möglichkeit, diese ideale

Digitized by Google

Identität der Erkenntnis in ihrer empirischen Veränderlichkeit zu wahren und aufrecht zu erhalten an eine Bedingung geknüpft: An die Anerkennung der leitenden Rolle des Problematismus in der Erkenntnislehre, d. h. aber an die Voraussetzung, daß der Gegensätzlichkeit des Rationalen und Irrationalen die systematische Einheit dieser Begriffe zu Grunde liegen muß [1]).

Ein klassisches Beispiel der methodischen Bedeutung des Irrationalen bietet die Mathematik. Die Entdeckung der Irrationalzahl und ihre Einführung in alle Rechnungsarten der Arithmetik erweiterte mit einem Schlage den Bereich der quantitativen Bestimmungen zugänglichen Erscheinungen ins Unendliche. Das Unzählbare wurde nun meßbar, berechenbar, und die Mathematik erlangte die Möglichkeit hinfort über unendliche Zahlen ebenso frei und souverän schalten zu dürfen, wie über das gesamte Gebiet des Endlichen. Diese methodische Fruchtbarkeit der Irrationalzahl verdankt sie nicht etwa irgend welchen ihr allein eigenen geheimnisvollen, metaphysischen Eigenschaften, die unvergleichbar und unvereinbar wären mit allem, was der Sphäre der rationalen Erkenntnis angehört. Nein, sie unterscheidet sich von der rationalen Zahl lediglich so, wie das Unendliche vom Endlichen, d. h. bei völliger qualitativer Gleichartigkeit und Bestimmtheit bleibt an ihr, vom Standpunkt der rationalen Zahlen gesehen, etwas von der Unbestimmtheit des ἄπειρον haften, sofern sie nämlich immer nur einer annähernden, niemals jedoch einer erschöpfenden quantitativen Bestimmung zugänglich ist.

Auf der gleichen Korrelation von Endlich und Unendlich beruht auch die rein logische Bedeutung des Gegensatzes von Rational und Irrational, oder in anderer Terminologie: des abstrakten Begriffes und der konkreten Idee. Allein, der entscheidende Unterschied zwischen diesen beiden Bedeutungen des Irrationalen besteht darin, daß die logische Irrationalität nicht durch eine quantitative Unbestimmtheit, sondern durch eine unendlich gesteigerte qualitative Unbestimmtheit charakterisiert wird, eine Unbestimmtheit, die gleichsam ins Unendliche potenziert ist, die sich aus

1) Daraus erhellt, daß es sich nicht darum handeln kann, die Gegensätzlichkeit in der Korrelation von Sein und Werden, von konstanten und variablen Elementen der Erkenntnis vollständig zu verwischen und aufzuheben, sondern einzig und allein um den schlichten Nachweis, daß aller empirisch überhaupt erreichbaren Fixierung dieser Gegensätze und ihres logischen Wechselverhältnisses immer ein Rest von Problemhaftigkeit und insofern auch von Relativität anhaften muß. Absolut konstant — würden wir sagen — ist nicht dies oder jenes logische Prinzip, diese oder jene Grundrelation der Erkenntnis, als vielmehr das Problem dieses Prinzips, dieser Relation, als eines konstruktiven Elements der Systemeinheit.

Digitized by Google

einer unendlichen Menge nicht homogener, sondern heterogener Dimensionen zusammensetzt [1]).

Freilich ist auch auf logischem Gebiet die Gleichartigkeit des Rationalen und Irrationalen in gewissem Sinne vorausgesetzt. Allein, wenn in der Mathematik das Prinzip der Homogeneität einen durchaus positiven Charakter trägt und sich dahin aussprechen läßt, daß alle die gesetzmäßigen Relationen, welche den Begriff der Zahl überhaupt konstituieren, sowohl für das Gebiet der rationalen Zahlen, wie für die Irrationalzahlen Geltung haben, so erhält es in der Logik im Gegenteil eine negative Formulierung. Vom streng logischen Standpunkt aus ist es durchaus möglich in der Sphäre des Irrationalen, solche Relationszusammenhänge anzunehmen, die gänzlich außerhalb der von der empirischen Wissenschaft erreichten Stufe der Rationalität fallen. Diese Möglichkeit ist jedoch an eine einschränkende Bedingung gebunden: Die »irrationalen Gesetzmäßigkeiten« müssen dem Prinzip der »Kompossibilität« genügen, d. h. sie müssen in idealem systematischem Zusammenhange mit dem Gesamtgebiet des Rationalen stehen, mit allem, was den objektiven Gehalt der positiven Erkenntnis ausmacht.

Diese Einschränkung ist von der größten prinzipiellen Bedeutung; denn sie spricht es klar aus: daß der tiefere Sinn des Irrationalen nichts anderes ist und sein kann, als eine Rationalität höherer Ordnung, als die Idee der rationalen systematischen Einheit selbst. Ebenso wie unter dem Aspekt der vollendeten aktuellen Unendlichkeit der Unterschied zwischen rationalen und irrationalen Zahlen verschwindet, so bildet auch die Systemidee den idealen Identitätspunkt der logischen Rationalität und Irrationalität. Empirisch betrachtet, legen sie sich in eine Zweiheit, einen Gegensatz auseinander, dagegen von der Höhe des transzendentalen Standpunktes gesehen, schließen sie sich zu einer organischen Einheit zusammen.

So gelangen wir zu dem anscheinend so paradoxen Ergebnis: Die Idee der systematischen Einheit ist in ihrer Wurzel irrational. Das Prinzip der Irrationalität schlägt eine Brücke von den empirischen Formen des Rationalen zur Idee der absoluten Rationalität. Die letzte Grundlage und das höchste Ziel der

1) Uebrigens kennt auch die neuere Mathematik eine analoge Steigerung und Potenzierung des Unendlichkeitsbegriffs, wie das die Cantorsche Lehre von den transfiniten Zahlen beweist, welche auf der Annahme von Mengen verschiedener Mächtigkeit, d. h. verschiedener Stufen der Unendlichkeit gegründet ist. Allein, auch die Cantorsche Theorie hat, wie die Mathematik überhaupt, die völlige qualitative Gleichartigkeit und Bestimmtheit (durch gesetzliche Relationen) ihres Gegenstandes zur Voraussetzung.

Digitized by Google

wissenschaftlichen Erkenntnis, das, was ihr Wesen und ihren Aufbau durchgehend bestimmt und begründet, ist für sie selbst nur durch eine negative Definition erfaßbar und begreifbar. Das Negative wird zum Träger der höchsten Positivität. Jeder Versuch, diese wahrhaft logische, eminent-positive Bedeutung der Negation in Abrede zu stellen, würde die systematische Philosophie an ihrer Wurzel treffen. Sind alle negativen Bestimmungen lediglich abstrakte Schemata, die in keinem innerlichen Konnex mit dem realen konkreten Inhalt der Erkenntnis stehen, dann kann auch die Kantische Idee nicht mehr als ein Hilfsprinzip bedeuten, das zwar eine nicht unwesentliche Ergänzung des kritischen Standpunkts bildet, jedoch aller konstitutiven Bedeutung für die positive Wissenschaft völlig bar ist. Das hieße aber die Idee ihrer wichtigsten systematischen Funktion entkleiden, als des höchsten Prinzips, das die logischen Fundamente aller Erkenntnis innerlich verbindet und zusammenhält. Dann gäbe es keinen Ausweg aus der »analytischen« Logik, die an dem Dualismus von Konkretem und Allgemeinem orientiert ist, dann gäbe es auch keinen inneren, begrifflich erfaßbaren Zusammenhang zwischen den abstrakten und konkreten Wissenschaften.

## V.

In den vorhergehenden Darlegungen haben wir den Begriff des Irrationalen mit der Kantischen Idee zusammengestellt und zu zeigen versucht, wie in ihm alle die logischen Motive des Problematismus, die in der Kantischen Idee bereits angedeutet waren, zur freien Entfaltung kommen. Wir können aber an den Begriff des Irrationalen noch von einer anderen Seite herankommen, nämlich vom Problem des Transzendenten aus. — Es bleibt uns daher noch übrig, das Verhältnis dieser beiden Begriffe zu untersuchen und uns darüber Klarheit zu verschaffen, ob sie in ihrer logischen Grundlage identisch sind, oder aber im Gegenteil das Irrationale in der hier festgelegten Bedeutung eine absolute Transzendenz von vornherein ausschließt.

Die Erkenntnis ist in ihrer Wurzel problematisch — das war der Leitgedanke unserer Betrachtung — und erreicht ihre Vollendung erst im Prozesse unendlich fortschreitender Entwickelung. Ihr Endziel ist die Unendlichkeit zu umspannen, in sich aufzunehmen, ein allumfassendes, in sich beruhendes System zur Verwirklichung zu bringen. Mit anderen Worten, die Erkenntnis ist ihrem Wesen, ihrer Essenz nach universal, oder genauer sie tendiert zu einer Universalität, die keine Ausnahmen zuläßt. Wie wir schon mehrfach betonten, ist keine Gegebenheit denkbar, welche nicht ein Problem für die Wissenschaft werden könnte und werden müßte, es gibt keine Frage, vor



Digitized by Google

der die wissenschaftliche Forschung ein für allemal stehen zu bleiben genötigt wäre. Die Problematik der Erkenntnis begreift alles Seiende, die gesamte Wirklichkeit in sich. Und wenn auch die wahrhaft kritische Wissenschaft stets sich selbst über ihre eigene empirische Begrenztheit Rechenschaft ablegen muß und daher genau die logischen Grenzen einzuhalten verpflichtet ist, innerhalb deren sie die ihr zustehenden Probleme betrachtet, so vermag sie doch auf der anderen Seite, kraft der ihr ureigenen systematischen Tendenz, diesen Grenzen und Schranken lediglich eine relative, bedingte Geltung zuzuerkennen und kann nicht umhin darauf auszugehen, ihr Problemgebiet ständig zu vertiefen und zu erweitern. Sollte es nun etwa möglich sein von diesem Standpunkt aus die Existenz eines solchen Seinsgebietes anzunehmen, das prinzipiell der philosophischen Vernunft verschlossen wäre, das jenseits nicht nur der wirklichen, sondern überhaupt aller möglichen Erkenntnis läge? Offenbar — nicht. Das Vorhandensein einer absoluten Schranke, welche die Erkenntnis wie empirisch, so auch ideal nicht zu überschreiten im Stande wäre, würde in direktem Widerspruch zu ihrer unbeschränkten Autonomie und Universalität stehen. Als unbedingt transzendentes Sein könnte bloß eine absolute, nicht problematische Gegebenheit gelten, d. h. ein solches Irrationales, das nicht nur empirisch, sondern auch transzendental mit der Sphäre des Rationalen nicht zur Deckung kommen würde. Allein die Unendlichkeit und Universalität der objektiven Erkenntnis basiert auf der Voraussetzung, oder genauer auf dem Postulat einer schlechthin durchgehenden Rationalität alles Seins und aller Seinselemente.

Der Inhalt des Begriffs einer absoluten Transzendenz oder Irrationalität reduziert sich daher letzlich auf die nackte Negation aller nur möglichen rationalen Bestimmungen, folglich auch alles Seins, aller Wirklichkeit, — kurz, er bezeichnet den logischen Ausdruck für das Nichtsein schlechthin, für das absolute Nichts. Das Transzendente als eine positive Realität denken — hieße, unter diesem Gesichtspunkt, ein Undenkbares denken, ein Etwas in rationale Begriffsform fassen wollen, was gerade die Aufhebung, Vernichtung aller Rationalität in sich schließt.

Sehr bedeutsam ist in dieser Hinsicht die logische Evolution, welche der Begriff des Dinges an sich in der kritischen Philosophie durchlaufen hat. Ursprünglich faßte man das Ding an sich als eine selbständige Realität, die außerhalb und unabhängig von dem denkenden Bewußtsein existiert, zugleich aber doch dadurch, daß sie das erkennende Subjekt affiziert, die materiale Grundlage der Erkenntnis — die Empfindungen in ihm erzeugt. Die logische Unhaltbarkeit

Digitized by Google

dieser Deutung des Dinges an sich, (das einerseits als transzendentes Sein absolut irrational ist, andererseits aber doch in kausaler, also rationaler Verbindung mit der Erscheinungswelt steht) haben bereits die nächsten Nachfolger Kants (Fichte, Maimon, Beck) aufgedeckt. Alle weiteren Bemühungen des Kritizismus waren nun darauf gerichtet, die Lehre Kants von diesem inneren Widerspruch zu befreien. Er sah sich daher genötigt, die Identität des Transzendenten und Irrationalen preiszugeben und den Realgrund des irrationalen Faktors in der Erkenntnis aus der Welt der Dinge an sich in die Struktur des Bewußtseins selbst zu verlegen.

So entwickelte sich allmählich jene Lehre, deren erste Ansätze sich schon bei Kant aufzeigen lassen, die Lehre von der doppelten Struktur des Bewußtseins, das sich aus zwei heterogenen Faktoren zusammensetzt: einem formal-rationalen und einem material-irrationalen. Die konsequente Durchführung des Immanenzprinzips, in welcher diese Zweielemententheorie gipfelt, bedeutet ohne Frage einen wesentlichen Fortschritt in der kritischen Erkenntnistheorie. — Ist es nun aber möglich, auf diesem Standpunkt stehen zu bleiben? Und genügt diese Lehre, um das Problem des Irrationalen seinem logischen Vollwerte nach zu würdigen? Freilich, sofern das Bewußtsein, sowohl die formale, wie auch die materiale Seite der Erkenntnis umspannt, verknüpft es Beide zu einer gewissen Einheit. Allein diese Einheit, wenn sie rein logisch und nicht psychologisch verstanden werden soll, bleibt rein äußerlich, sie steht in keinem inneren logischen Verhältnis zum Dualismus der Form und des Inhalts, sie vermag nicht ihre Synthese zu begründen und zu erklären. Denn so lange die Zweiheit und Heterogeneität der Erkenntniselemente als das logisch Ursprüngliche und daher auch Prävalierende gegenüber ihrer Einheit angesehen wird, so lange ist eine streng logische Fundierung und Begründung ihrer Synthese schlechthin ausgeschlossen und unmöglich; denn die Transzendenz der absoluten Irrationalität wird durch die Zweielemententheorie wohl psychologisch, aber nicht logisch überwunden. Die Bewußtseinseinheit kann daher der logischen Analyse der objektiven Erkenntnis nicht als fester Ausgangspunkt dienen; diese Einheit ist ebenso problematisch, wie jede andere Form der Einheit. Prinzipielle, methodische Bedeutung vermag sie nur dann zu gewinnen, wenn es gelingt, ihre systematische Grundlage, d. h. den inneren funktionellen Zusammenhang ihrer konstitutiven Elemente, der Form und der Materie oder anders, des Rationalen und Irrationalen zu bestimmen. Mit anderen Worten, als systematische Wurzel des Bewußtseins ist die Einheit der ihm innewohnenden Gegensätze in Anspruch zu nehmen, ihre logische Korre-



Digitized by Google

lation, die ihre Identität und Nichtidentität in eins verknüpft und verkettet. Wir sehen also: in der Korrelativität des Rationalen und Irrationalen ist die Relativität[1]) jedes einzelnen dieser Begriffe begründet. Nur unter dieser Bedingung ist ihre transzendentale Identität mit ihrer empirischen Gegensätzlichkeit vereinbar.

Damit ist auch die streng logische, immanente Bedeutung des Dingansichbegriffs festgelegt, welche unter kritisch-systematischem Gesichtspunkt die einzig mögliche und notwendige ist: Er kann nicht weiter transzendente Realität bleiben, vielmehr ist er zu einem Grenzbegriff umzustempeln, zur Idee der in sich beruhenden Systemeinheit, welche die Entwickelung der empirischen Erkenntnis eben deshalb bedingt und determiniert, weil sie selbst unbedingt ist und keiner weiteren Determination bedarf.

## VI.

Nun sind wir genügend vorbereitet, um zu den großen methodischen Kontroversen, welche die gesamte neuere Philosophie beherrschen, kritisch Stellung zu nehmen. Könnten doch unsere bisherigen Ausführungen dahin mißverstanden werden, daß man sie als Apologie eines radikalen, bis an die äußersten Grenzen gesteigerten Rationalismus deutete. In der Tat, was anderes sollten solche Behauptungen besagen wollen, wie die durchgehende Relativität des Irrationalen, seine ideale Identität mit der Sphäre des Rationalen? Ist das nicht bereits der erste, entscheidende Schritt zu einem Panlogismus, wie ihn die erste Ausgabe der Fichteschen Wissenschaftslehre oder die Hegelsche Logik proklamiert hat?

Jedoch — wir betonen es nochmals — der idealen Identität des Rationalen und Irrationalen steht ihre empirische Gegensätzlichkeit gegenüber. Der Empirismus ist daher ein notwendiges Korrelat des Rationalismus. Nicht auf der Prävalenz des einen von diesen Aspekten, sondern auf ihrer unlöslichen, gegenseitigen Abhängigkeit und Korrelativität ruht ihre systematische Einheit. Bisher haben wir uns bemüht, die methodische Berechtigung des Rationalismus zu erweisen. Jetzt gilt es in Ergänzung der ersten die zweite Frage zu beantworten: Worin besteht der methodische Wert des Empirismus? Und wie kommt die Präsenz von irrationalen

---

1) Die Relativität der Begriffe des Rationalen und Irrationalen zeigt sich vor allem in der Umkehrbarkeit ihres Verhältnisses: Vom Standpunkt der idealen, vollendeten Irrationalität ist die empirische, unvollendete Irrationalität — irrational. Vom Standpunkt der letzteren dagegen — die erstere.

Digitized by Google

(empirischen) Faktoren in der Struktur der wissenschaftlichen Philosophie zum logischen Ausdruck?

Als leitendes Prinzip der philosophischen Erkenntnis haben wir die systematische Einheit erkannt; sie steht daher im Zentrum unserer Betrachtung. Die vollendete systematische Einheit ist jedoch ein ewiges Ideal, das in der Erfahrung niemals einen völlig adäquaten Ausdruck findet, noch finden kann. Zwischen der empirischen Wissenschaft, die ihrem Wesen nach endlich, in ihren Grundlagen und Ergebnissen problematisch und beschränkt ist, einerseits und dem unendlichen, in sich beruhenden System der Philosophie andererseits bleibt ewig eine unübersteigbare Kluft bestehen. Dieses Nichtentsprechen der realen Seite der Erkenntnis und ihrer eigenen idealen Forderungen ist der sachliche Grund, weshalb die empirische Wissenschaft über lediglich negative Definitionen der Systemeinheit nicht hinauskommen kann. Das Unvollendetbleiben der Erkenntnis, das niemals zum Abschlußkommen ihrer Entwickelung — das sind die einzigen realen Merkmale der ewigen idealen Gültigkeit dieses letzten Grundprinzips. Allein wir erkannten auch, daß diesen negativen Begriffen ein durchaus positiver Sinn zugrunde liegt, daß sie die methodische Charakteristik der postulierten Rationalität höherer Ordnung zu vertreten haben. Dieser höheren Stufe der Rationalität, als Idee oder Aufgabe, entspricht nun als reale Gegebenheit die unendliche Fülle der ungelösten Probleme, das unerschöpflich Irrationale und Problematische in der Erkenntnis. Dem endlichen Inbegriff der rationalen Formen und Methoden der positiven Erkenntnis steht also die unendliche irrationale Gegebenheit der Wirklichkeit gegenüber. Welches sind nun die methodischen Folgerungen, in denen sich die logische Bedeutung dieser Antithese entfaltet? Vor allem ist es natürlich die, daß die empirische Wissenschaft sich als unzulänglich erweist, die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu erschöpfender, sie völlig durchdringender Determination zu bringen. Allein, die negativen Konsequenzen des Problematismus reichen noch weiter, denn auch die geringste methodische Selbstbesinnung zeigt es zur Evidenz, daß alle empirisch überhaupt verwirklichbare Systematik nicht im Stande ist, den unendlichen Inbegriff aller Probleme in sich aufzunehmen. Es gibt Fälle — und diese Fälle sind unvermeidlich und unausbleiblich — wo die der Wissenschaft zur Disposition stehenden methodischen Mittel sogar für eine logisch fundierte Stellungnahme den von der Erfahrung aufgeworfenen Problemmassen gegenüber nicht ausreichen. Freilich, zur streng wissenschaftlichen Lösung eines Problems (die übrigens immer nur relativ bleibt) ist die Unterordnung desselben unter bestimmte methodische

Digitized by Google

Prinzipien, die Eingliederung in höhere systematische Zusammenhänge und die Abgrenzung von den anstoßenden Problemgruppen die notwendige und unerläßliche Voraussetzung. Es fehlt jedoch viel daran, daß die Probleme ausnahmslos als logische Resultate aus der immanenten Entwicklung der rationalen Wissenschaft hervorgehen. In zahlreichen Fällen (und das trifft besonders auf dem Gebiet der konkreten Erscheinungen zu) ist die wissenschaftliche Methode darauf angewiesen, sie als ihr von außen gegebenes Material hinzunehmen und zur Formulierung zu bringen. Kurz, die problematische Gegebenheit löst sich nicht restlos in rationalen Kategorien auf, sondern behauptet bis zu einem gewissen Grade ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit[1]). Hier liegt der Grund, warum nicht nur das Gebiet der irrationalen Gegebenheit durch die Sphäre des Rationalen umgrenzt und determiniert wird, sondern auch umgekehrt, die positiv-rationale Wissenschaft durch die problematische Gegebenheit bedingt ist. Die funktionelle Abhängigkeit dieser beiden Sphären ist nicht einseitig, sondern gegenseitig, korrelativ. Sofern aber der irrationalen Gegebenheit eine aktive, positive Rolle in der Entwicklung der objektiven Erkenntnis zugesprochen werden muß, so ist damit auch die methodische Rechtmäßigkeit des Empirismus erhärtet und begründet. Er ist das notwendige logische Korrelat zu der Grundmethode der systematischen Philosophie — dem Rationalismus. So scheint unsere Untersuchung auf rein systematischem Wege die traditionelle erkenntnistheoretische Lehre zu bestätigen, welche die wissenschaftliche Erkenntnis auf zwei verschiedenartige Quellen zurückführt: Die irrationale Gegebenheit (in der traditionellen Terminologie Erfahrung) und die reine Rationalität (das Denken). In dem objektiven Gehalt der Erkenntnis entspricht diesem Dualismus ihrer Quellen ihr doppelhafter rational-irrationaler (problematischer) Charakter.

Hieraus erhellt bereits, worin die systematischen Mängel des historischen Rationalismus und Empirismus bestehen: Beide übersehen die Doppelheit im objektiven Bestande der Erkenntnis, beide lassen das Rational-Irrationale ihres Wesens außer Betracht. Der entscheidende Fehler des Rationalismus beruht nicht etwa darauf, daß er eine schlechthin lautere Rationalität der Erkenntnis fordert, sondern daß er den ihr innewohnenden

1) Hier ist wohl der Punkt, wo die systematische Einseitigkeit des radikalen Methodologismus zu fassen ist. Er übersieht die methodische Selbständigkeit der Gegebenheitssphäre (der Irrationalitätssphäre). Für ihn existiert nur eine unendliche Aufgabe, aber keine unendliche Gegebenheit.

Digitized by Google

irrationalen Faktor ignoriert. Dieser Fehler nötigt ihn, den Begriff des Rationalen zu verengern, d. h. die empirisch verwirklichte Stufe des Rationalen (die relativ und unvollkommen ist) mit jener idealen und unbedingten Rationalität zu identifizieren, die als allumfassendes systematisches Ganzes, die gesamte Sphäre der problematischen Gegebenheit überwindet und in sich aufsaugt. Der Grundmangel des Rationalismus wurzelt somit nicht sowohl in seiner Einseitigkeit, als vielmehr in seiner Inkonsequenz, in seiner empiristischen Befangenheit.

Der Empirismus dagegen — sofern er sich überhaupt zu einem seiner Ziele und Tendenzen bewußten methodischen Standpunkt durchringt — tritt meistens als natürliche Reaktion gegen die Einseitigkeiten und Uebergriffe des dogmatischen Rationalismus auf. Er schenkt lediglich der irrationalen Seite der Erkenntnis Beachtung und will daher, als einzige Quelle objektiver Gewißheit und Wahrheit, die problematische Gegebenheit der Erfahrung anerkennen. Originale selbständige konstitutive Prinzipien stehen ihm nicht zur Verfügung. Die Erkenntnis ist eben in ihrem innersten Kern rational, und der philosophische Empirismus kann schon allein aus diesem Grunde niemals eines gewissen rationalistischen Einschlags entbehren. Er bleibt, so sehr er sich auch dagegen wehren mag, vom Rationalismus abhängig. Das verrät er vor allem schon dadurch, daß er ohne Entlehnungen rationaler Methoden und Forschungsweisen nicht auskommen kann, sobald er daran geht, das beobachtete und gesammelte faktische Material nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen und zu sichten. Dann aber auch — durch die schroffe Gegenüberstellung des Irrational-erfahrungsmäßigen und des Logisch-rationalen. Als Widerspiel des Rationalismus, macht er sich eines analogen Fehlers schuldig, wie der letztere: Er verengert den Begriff des Irrationalen, in dem er ihn ausschließlich auf die empirische Begebenheit bezieht, und übersieht dabei das Irrationale und Problematische, das in der Struktur des Logisch-rationalen selbst enthalten ist.

Ein konkretes Beispiel soll den Unterschied der hier charakterisierten philosophischen Richtungen illustrieren und erläutern. Zu welcher logischen Conception von der historischen Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntnis führt ein jeder von diesen Standpunkten? — Dem Empirismus gilt die geschichtliche Wirklichkeit als ein schlechthin irrationales Phänomen, als ein Werden und Wachsen, das einer rationalen Erklärung und Deutung unbedingt verschlossen ist. Der Rationalismus dagegen betrachtet den geschichtlichen Werdegang der Wissenschaft unter dem Aspekt eines einheitlichen logischen Grundschemas. Die Mannigfaltigkeit der

Digitized by Google

wissenschaftlichen Probleme — so etwa ließe sich der leitende Gedanke dieser Auffassung formulieren — hat sich aus einem Urproblem durch allmähliche Differenzierung und kontinuierlichen Fortschritt von einfacheren, elementareren zu immer komplizierteren, tiefer eindringenden Fragen entwickelt. Wollten wir uns von diesem Schema leiten lassen, so müßten wir daraus unvermeidlich die Folgerung ziehen, daß die Wissenszweige, welche sich komplexere Gebilde zum Vorwurf machen (z. B. die Biologie), erst dann entstehen konnten, als die ihnen zu Grunde liegenden Elementardisziplinen (z. B. Physik, Chemie) schon einen gewissen Abschluß erreicht hatten, d. h. daß die zeitliche Folge sich vollkommen mit der logischen Folge decken muß (das Dogma der Hegel'schen Geschichtsphilosophie). Allein dieses abstrakte Schema ist unzulänglich; es vermag die schier unerschöpfliche Inhaltsfülle der historischen Wirklichkeit gar nicht zu umfassen und in sich zu begreifen. In gewissen Grenzen allerdings läßt sich im Werdegang der Erkenntnis eine logische Kontinuität und Rationalität verfolgen, aber eben nur in gewissen Grenzen. Jenseits dieser Grenzen herrscht — die Irrationalität. Die reale Entwickelung der Wissenschaft schreitet nicht lediglich in einer, sondern in einem ganzen System von Richtungslinien fort, die teilweise parallel verlaufen, teilweise aber auch divergieren und sich kreuzen. Wie wäre anders die Koexistenz von Erkenntnisgebieten zu erklären, die weder historisch, noch sachlich-logisch in einem inneren, organischen Zusammenhang miteinander stehen? Solche Phänomene gehören vollauf dem Gebiete des Irrationalen an. Dies Irrationale aber bedeutet nicht eine letzte Schranke der objektiven Erkenntnis, sondern es ist vielmehr das ewige Symbol des unendlichen philosophischen Progresses und des stetig fortschreitenden Aufstiegs zu höheren Formen und Stufen der Rationalität.

## VII.

Der grundlegende Teil unserer Aufgabe ist nunmehr erledigt. Die systematische Bedeutung des Rationalen und Irrationalen können wir jetzt als hinlänglich bestimmt und charakterisiert betrachten. Zum Schlusse seien noch einige Beispiele aus der Methodologie der Wissenschaften angeführt, welche die allgemeinen Ergebnisse unserer Untersuchung näher zu erläutern und zu bestätigen geeignet sind.

Der Fortschritt der Erkenntnis vollzieht sich in zwei entgegengesetzten Grundrichtungen: die Eine führt zu den allgemeinsten und letzten Prinzipien der Wissenschaft, die Andere — zu der konkreten Inhaltsfülle der Wirklichkeit. Diese Doppelheit der Entwickelungstendenzen durchdringt die logische Struktur aller

Digitized by Google

Wissensgebiete ohne Ausnahme; sie ist ihnen allen gemeinsam. Was dagegen die besonderen Unterschiede der einzelnen Disziplinen betrifft, so werden sie durch die Problemstellung, die einer jeden von ihnen eigen ist, und den dadurch bedingten spezifischen Charakter, der von ihr angewandten Methoden und Verfahrungsweisen bestimmt. Für jede einzelne Wissenschaft kann daher nur das als rational und logisch erklärbar gelten, was die ihr zuständige Gruppe von Gegenständen in sich beschließt. Der gesamte übrige Teil der Wirklichkeit, der jenseits ihres Grenzbereichs liegt, ist für sie — irrational. Allein dieser transzendenten Sphäre des Irrationalen, von der jede einzelne Disziplin umgeben ist, kommt nicht lediglich die negative Bedeutung einer absoluten Schranke zu, sondern sie erfüllt auch zugleich eine positive logische Funktion, die für das betreffende Erkenntnisgebiet von der größten methodischen Tragweite ist.

Jede Wissenschaft stößt in ihrer immanenten Entwickelung unvermeidlich auf gewisse Grenzprobleme, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß in ihnen der innere, sachliche Konnex des Objekts dieser Wissenschaft mit der gesamten sie umgebenden Sphäre des Irrationalen zum Ausdruck kommt. Zu solchen Problemen gehören erstens all die konkreten Spezifikationen und Modifikationen der betreffenden Objektklasse, die zu ihrer rationalen Analyse und Erklärung die Anwendung anderer, neuer Methoden und Gesichtspunkte erfordern. Zweitens, die letzten Voraussetzungen und Begriffsbestimmungen jeder Einzelwissenschaft, die sie mit eigenen methodischen Mitteln schon einfach deshalb nicht zu begründen vermag, weil sie ihr selbst als notwendige Grundlage dienen. Diese Voraussetzungen sind daher irrational, denn ihre logische Rechtfertigung wird nur durch den Uebergang in ein anderes Wissensgebiet, also durch den Uebergang zu einer Rationalität anderer Ordnung ermöglicht.

Vom Standpunkt der Chemie betrachtet, sind z. B. die physiologischen Erscheinungen irrational, sofern sie in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit aus den chemischen Methoden und Prinzipien heraus nicht völlig erklärbar sind. In demselben Sinne als irrational müssen unter dem Aspekte der Chemie auch alle die von ihr vorausgesetzten allgemeinen Sätze und Axiome gelten, die ihre logische Wurzel in allgemeineren, sie bedingenden Disziplinen haben (z. B. in der Mathematik, Physik usw.). Somit entspricht jeder besonderen Stufe des Rationalen, die von einer bestimmten Einzelwissenschaft verwirklicht wird, eine ganz bestimmte Stufe des Irrationalen, welche den systematischen Zusammenhang dieser Disziplin mit den angrenzenden Wissensgebieten zum logischen Ausdruck bringt: einerseits mit

Digitized by Google

den komplexeren, konkreteren, andererseits — mit den allgemeineren, abstrakteren.

Die höchste abschließende Stufe des Rationalen und Irrationalen endlich untersteht bereits der Domäne der Philosophie. Allein die Philosophie vermag das Problem der Erkenntnis in seiner ganzen Weite und Tiefe zu stellen. Sie schließt den Kreis der wissenschaftlichen Disziplinen. Ihre Aufgabe ist — die entgegengesetzten Momente der objektiven Erkenntnis zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen: die unendliche Mannigfaltigkeit der konkreten Wirklichkeit und die höchsten allumfassenden Prinzipien des reinen Gedankens. Das Irrationale, als rein philosophischer Begriff, ist nicht an die engen Grenzen gebunden, in welche es die positiven Wissenschaften einschließen, es ist überhaupt nicht an irgend welche empirische oder zeitliche Schranken gebunden, sondern verharrt in ewiger, überzeitlicher Idealität, als die unerschöpfliche Problemfülle und Problemhaftigkeit, die den unendlichen und stetigen Fortschritt der objektiven Erkenntnis gewährleistet.

Die logische Rechtmäßigkeit der historischen Entwickelung von Wissenschaft und Philosophie ruht ausschließlich auf diesem systematischen Idealbegriff des Irrationalen; seine methodische Bedeutung erstreckt sich daher auch auf die Einzelwissenschaften, sofern sie am Aufbau des Erkenntnissystems, als eines Ganzen, teilnehmen. Ein schlagendes Beispiel aus dem Gebiete der Mathematik haben wir bereits oben angeführt: die Irrationalzahl. Hier enthält schon der Terminus selbst den Hinweis auf die Entstehung dieser neuen Zahlenart aus einer irrationalen Gegebenheit. — In der Chemie vor Mendelejeff war das Gebundensein gewisser chemischer Eigenschaften der einzelnen Elemente an ihr Atomgewicht eine nackte Tatsache, die jeglicher rationalen Begründung entbehrte. In dem periodischen System der Elemente entdeckte nun der geniale Forscher jene Rationalität höherer Ordnung, welche die Irrationalität dieser Gegebenheit dadurch überwand, daß sie die Vielheit der chemischen Elemente und ihrer Eigenschaften einer einheitlichen rationalen Gesetzmäßigkeit unterstellte. — Die gleiche Rolle hat die Evolutionstheorie im Gebiete der Biologie gespielt. Auch sie hat die irrationale Mannigfaltigkeit der verschiedenen Gattungen und Arten von Lebewesen mit Hilfe des Prinzips der natürlichen Auslese und der Anpassung auf einen gemeinsamen rationalen Nenner gebracht.

Die biologische Evolution bildet jedoch nur einen Spezialfall des allgemein-philosophischen Prinzips der Entwickelung, das zuerst von Kant im Begriff der Idee formuliert worden war. Die Einführung dieses Begriffs in das methodische Inventar der Wissenschaft hat vor

Digitized by Google

allem die Struktur der historischen Disziplinen, welche auf die Erforschung der komplexen Gebilde der kulturellen Wirklichkeit gerichtet sind, entscheidend beeinflußt und hat den Anstoß zur Entdeckung der »historischen Perspektive« gegeben, die in der Irrationalität des zeitlichen Geschehens und Folgens einen logischen Sinn, eine rationale Grundlage enthüllte. Doch die systematische Bedeutung des Entwickelungsprinzips erstreckt sich auch noch weiter auf die rein philosophischen Wissensgebiete, welche die ewig unwandelbaren Grundlegungen des Seins (Logik) oder die höchsten Idealwerte des Lebens (Ethik) sich zum Vorwurf machen. D. h. natürlich nicht, daß Logik und Ethik zu historischen Disziplinen gestempelt und ihre überzeitlichen Inhalte zu flüchtigen Erscheinungen des historischen Werdens depotenziert werden sollen. Nein, die Idee, als rationales Prinzip höherer Ordnung, versöhnt und vereinigt die in ihrer starren Unbeweglichkeit irrationalen Gegensätze des Unvergänglichen und Vergänglichen, des Ewigen und Zeitlichen im Begriff der unendlichen Entwickelung, der stetigen und in ihrer Stetigkeit über alle Abschlüsse und Grenzen hinausgehenden Evolution. Es ist kein Zufall, daß die ersten Versuche auf dem Fundamente des Entwickelungsprinzips eine Philosophie der Kultur aufzubauen, von den Philosophen der Romantik gemacht worden sind, die ihren methodischen Ausgang, bewußt oder unbewußt, von der Kantischen Idee genommen haben.

## VIII.

In den vorhergehenden Darlegungen sind wir ausschließlich bei der Betrachtung der theoretischen Bedeutung des Irrationalen stehen geblieben und haben die erkenntnistheoretischen Funktionen dieses Begriffs zum Gegenstand unserer Untersuchung gemacht. Das Interesse systematischer Vollständigkeit erfordert es aber, daß wir auch noch die methodische Rolle des Irrationalen in den übrigen Teilen des Systems der Philosophie kurz skizzieren.

Wenn anders die Ethik ein selbständiges Gebiet der philosophischen Spekulation bildet, wenn das Problem des Sittlichen zu jenen ewigen Problemen κατ' ἐξοχήν gehört, die aus der Urgegensätzlichkeit des Endlichen und Unendlichen herauswachsen, so sind wir schon a priori zu der Annahme berechtigt, daß der Begriff des Irrationalen in der Methodologie der Ethik eine nicht weniger bedeutsame Stellung einnimmt, als in der Logik.

Seit Kant vertritt die Idee vornehmlich das ethische Prinzip. Der empirisch nicht zu überwindende Gegensatz zwischen dem Sein (der Welt des Realen) und dem Sollen (dem moralischen Gesetz) —

Digitized by Google

das ist der Ausgangspunkt, der Eckstein seiner imperativen Ethik. Allein für eine methodisch exakte und erschöpfende Abgrenzung der Sphäre des Sittlichen reicht diese Charakteristik noch nicht aus, und wir finden uns daher vor die Frage gestellt: welches sind denn die eigentümlich-ethischen Formen, in denen diese Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und sittlichem Ideal zum Ausdruck kommt?

Alle ethischen Lehren bewegen sich im wesentlichen zwischen zwei entgegengesetzten Polen: der Individual- und der Sozialethik; sie alle stoßen unvermeidlich auf das Dilemma: wer ist der eigentliche Träger der Sittlichkeit? Das Individuum oder ein überindividuelles, ein Allheitsprinzip (Gesellschaft, Staat)? und beantworten diese Frage in der einen oder anderen Richtung, je nach dem, ob sie das individuale oder soziale Moment als Grundlage des Sittlichen anerkennen. Allein, allen diesen ethischen Konzeptionen gegenüber ist vom kritisch-systematischen Standpunkt aus, die Frage aufzuwerfen: ob denn die Problemstellung, die sie zum Ausgangspunkt nehmen, berechtigt und einwandsfrei sei? ob es überhaupt zulässig wäre die Lösung des ethischen Problems in der Richtung einseitiger Präponderanz des einen oder des anderen Faktors zu suchen? und ob nicht vielleicht gerade die Gegensätzlichkeit, der Widerspruch des individualen und sozialen Moments die notwendige Bedingung für die Wirklichkeit und Wirksamkeit des ethischen Sollens wäre? — Ist doch das ethische Ideal unendlich, und verwirklicht sich in der unbegrenzten Steigerung des moralischen Bewußtseins, in der stetig fortschreitenden Potenzierung der ethischen Werte und Normen, in dem unermüdlichen Streben und Ringen nach neuen, höheren Formen des sittlichen Lebens und sittlichen Handelns. Es ist also der Kampf entgegengesetzter sittlicher Kräfte, in dem sich das ethische Ideal verwirklicht, und dieser Gegensatz der Kräfte — was sollte er anderes sein, als der Antagonismus des Sozialen und Individualen in der Moral?

In der unvergleichlichen Eigenart und dem Eigenwert des Individuums liegt die Gewähr für die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts. In den Tiefen seines sittlichen Bewußtseins birgt es einen nie versiegenden Born, schöpferischer, Werte schaffender Kräfte, vor deren mächtigem Ansturm alle den Menschengeist einengenden Schranken und Konventionen fallen müssen, so fest sie auch in den Traditionen und Vorurteilen der Vergangenheit wurzeln mögen. Das Individuum stellt seine Heautonomie dem Staate, der Gesellschaft entgegen, nicht etwa um einer subjektiven Anarchie und Willkür willen, welche alle die Mensch und Mensch einigenden sozialen Banden zerreißen würde, sondern im Namen neuer, vollkommenerer Formen des

Digitized by Google

menschlichen Gemeinschaftslebens. Es leugnet Staat und Gesellschaft um des Prinzips der Gesellschaftlichkeit, der Staatlichkeit willen, es zerbricht die alten Werttafeln im Namen der ewigen Idee des Guten, nach der seine Seele rastlos sucht und forscht, auch wenn sie ihr noch fern ist und sie noch nicht erkannt hat. Das höchste ethische Ideal — die volle Verschmelzung und harmonische Vereinigung des Individual — und des Allheitsprinzips bleibt also unerschütterlich und unveränderlich bestehen. Aber die reale Bedeutung des sittlichen Problems ruht auf dem lebendigen Widerspruch dieser beiden Momente, auf der Irrationalität ihres Wechselverhältnisses in der moralischen Wirklichkeit.

Am allerwenigsten vielleicht wird die Bedeutung des Irrationalen in der Sphäre des ästhetischen Seins bestritten; und das hat seinen guten sachlichen Grund, ist doch das ästhetische Interesse durchaus auf das Konkrete, Individuelle gerichtet, d. h. gerade auf das Problem, an dem der irrationale Unterbau der Erkenntnis am deutlichsten zum Vorschein kommt. Dem ästhetischen Objekt ist jedoch Irrationalität in einem noch tieferen Sinn eigentümlich. — Im Kunstwerk stellt sich die Unendlichkeit der Idee in der Endlichkeit der sinnlichen Form dar — so lehrt die Aesthetik Schellings, indem sie Kantische Motive weiter ausbaut und entwickelt. Was bedeutet aber diese Darstellung, diese Verkörperung? wie vermag die Kunst das zu erreichen, was der Wissenschaft ewig verschlossen bleibt? Diesen gewaltigen Vorzug hat die Kunst vor allem ihrem gesteigert irrationalen Charakter zu verdanken. Das wissenschaftliche Bewußtsein vermag an der Ideenwelt nur durch Vermittelung einer abstrahierenden Logisierung Teilhabe zu gewinnen, d. h. lediglich dadurch, daß es die konkrete Idee in einen abstrakten Begriff umwandelt. Das ästhetische Bewußtsein bedarf dieser Vermittelung nicht. Es bewegt sich ausschließlich innerhalb der Sphäre des Irrationalen und nimmt die Ideen unmittelbar in ihrer konkreten Inhaltsfülle und Unendlichkeit in sich auf. Daher ist auch der symbolische Charakter der Kunst nicht sowohl durch die Synthese des Endlichen und Unendlichen bedingt, als vielmehr durch die harmonische Vereinigung zweier verschiedener Formen oder Stufen der unendlichen Irrationalität[1]): einer höheren, die Idee enthüllenden und entfaltenden

1) Aus der Irrationalität der ästhetischen Idee erklärt es sich, warum der Sinn eines Kunstwerks, sein Gehalt an Gefühlswerten, Stimmungen, inneren Spannungen und Bewegungen durch abstrakte, rationale Begriffe niemals ausgeschöpft werden kann.

Digitized by Google

und einer niederen, in der sich die sinnliche Form, die konkrete Gestaltung verwirklicht.

Auf dem Gebiete der Religionsphilosophie endlich gibt das Gottesproblem ein prägnantes Beispiel für die systematische Bedeutung des Irrationalbegriffs ab.

Ist Gott der Urquell alles Seins und Werdens, wie ist dann sein Wesen, seine Natur für den denkenden Geist zu fassen und zu begreifen? Allemal, wenn die spekulative Theologie sich über den logischen Sinn dieser Frage klar geworden ist, hat sie sich — und das ist höchst bedeutsam — vorzüglich auf rein negative Definitionen des Gottesbegriffs beschränkt. Gott ist unendlich, er ist unvergleichlich mit Allem, was endlicher Natur ist. Die menschliche Vernunft aber ist an gewisse Schranken und Grenzen gebunden, und alle Begriffe, die sie zu konstruieren im Stande ist, sind nur auf das Gebiet der endlichen Dinge anwendbar. Um in das Geheimnis der göttlichen Wesenheit einzudringen und sich zu versenken, verfügt sie daher nur über das eine Mittel: alles, was endlich und beschränkt ist zu negieren, d. h. aber alle ihr zugänglichen rationalen Bestimmungen als aufgehoben zu setzen. Die Wesenheit Gottes ist für die menschliche Vernunft irrational. Und dennoch ist es gerade diese Irrationalität, in der sich der Ursprung und Anfang aller Rationalität enthüllt, es ist die Negation des endlichen Seins, welche den Fortschritt zu der schlechthin höchsten Stufe der Realität und der Vollkommenheit vermittelt und verwirklicht.

Zum Schluß sei noch eine Bemerkung gestattet. — An die Spitze der Erkenntnistheorie haben wir den Problembegriff gestellt und damit dem Entwicklungsprinzip in ihre Struktur Eingang verschafft. Ist das nicht ein offenkundiger Psychologismus? Heißt das nicht psychologische Schemata rein logischen Begriffsrelationen unterschieben? — So schwerwiegend dieser Einwand auch erscheinen mag, so geht er doch von einer Annahme aus, die selbst erst der Begründung bedarf. Was soll uns in der Tat dazu verpflichten, den Entwicklungsbegriff auf erkenntnistheoretischem Gebiet ausschließlich als psychologische und nicht auch als logische Kategorie gelten zu lassen? Unsere Untersuchung hat uns gerade zu dem entgegengesetzten Ergebnis geführt, daß nämlich die kontinuierliche Evolution aller konstitutiven Elemente der Erkenntnis die notwendige Bedingung der Möglichkeit eines absoluten, in sich geschlossenen Systems der Philosophie ist. Ist dies Ergebnis richtig, so genügt schon das allein, um dem Evolutionsbegriff eine streng logische transcendentale Geltung zu vindizieren. Das Herausheben der Logik (Erkenntnistheorie) aus dem allgemeinen Entwicklungsprozeß, dem

Digitized by Google

alle positiven Wissenschaften unterworfen sind, zieht unvermeidlich einen unüberwindlichen und in diesem Sinn schlechthin irrationalen Dualismus des formalen und des materialen Moments in der Erkenntnis nach sich, oder anders, in mehr ontologischer Terminologie gesprochen: einen Dualismus des starren unbeweglichen Seins der Eleaten und des schlechthin veränderlichen, fließenden Werdens des Heraklit. Zwischen diesen absoluten, unvermittelten Gegensätzen kann es keine Synthese, keinen einigenden rationalen Zusammenhang geben. Wenn aber zwischen der logischen und der psychologischen Entwicklung der Erkenntnis ein gewisser Parallelismus besteht, so ist damit noch keineswegs die Abhängigkeit der Logik von der Psychologie erwiesen. Das Verhältnis dieser beiden Disziplinen ist vielmehr gerade das umgekehrte: die logische Entwicklung liegt der psychologischen zu Grunde. Die Möglichkeit aber der logischen Entwickelung wurzelt im sachlichen Gehalte der objektiven Erkenntnis selbst, in ihrer problematischen Natur, in ihrer rational-irrationalen Wesenheit. —

Digitized by Google

# Formen der Mystik.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. Br.).

Kann die Mystik eine Form haben, sie, deren Wesen Form- und Gestaltlosigkeit bedeutet? Gibt es eine Form des Formlosen, eine Gestalt des Gestaltlosen? Kann das Namenlose einen Namen haben, und dasjenige, zu dessen Wesen die absolute Indifferenz gehört, selber unterschieden werden?

Eine Untersuchung, welche darauf ausgeht, den Begriff der Mystik zu finden, welche sie systematisch orientiert, welche sie zu der ihr fremden und feindlichen Sphäre des Begriffes in Beziehung bringt, muß notwendig zu dem Resultat gelangen, daß ihr Begriff das Begrifflose sei. Die systematische Position der Mystik ist der Begriff des Irrationalen, der Begriff des Unbegriffes. Sie ist das, was der Form widerstrebt, was da ist, um überwunden zu werden. Selber keine Wirklichkeit, sondern vielmehr dasjenige, was das Wirkliche erst möglich macht, ist sie der Begriff von dem, was noch nicht ist. Ueber den Begriff der Möglichkeit, des Unbestimmten und Formlosen hinaus, ist das Grenzenlose und Unendliche dem Wesen der Mystik verwandt. Nicht nur entgegengesetzt, sondern feindlich ist ihre Natur dem logischen Wert. Sie bereitet dem Begriff Nacht und Untergang. Sie setzt an die Stelle der gegliederten Einheit das nächtliche Chaos, in dem die Schönheit der Form begraben wird.

Es läßt sich unschwer zeigen, daß die Mystik darauf ausgeht, alle logisch gültigen Verhältnisse in ihr Gegenteil zu verkehren. Die Mystik sprengt die logischen Grundverhältnisse, so vor allem das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Während das logisch Allgemeine, sofern es im Abstraktionsprozeß zum Ausdruck kommt, das Besondere als solches deutlich hervortreten läßt, indem die Gattung die Individualität des einzelnen bestimmt und das Besondere im Prozeß der Determination durch Hineintragen der Diffe-

Digitized by Google

renz, das Unbestimmte, zu einem Bestimmten macht, hat das Allgemeine der Mystik die Tendenz, das Besondere in sich zurückzunehmen. Unduldsam gegen jede Differenz, sucht hier das Allgemeine sein eigenes Gebiet vollkommen homogen zu halten. Ist die logische Sehnsucht darauf gerichtet, daß alles differenter werde und eigene, selbständige Form gewinne, so will die mystische Sehnsucht die absolute Verschmelzung und Austilgung des Gegensatzes. Feindlich ist die Mystik ihrem innersten Wesen nach dem Prinzip des Gegensatzes, des Widerspruches, der Negation. Die lebendige und schöpferische Kraft der Negation, die ihr Licht auf alle Gegenstände fallen läßt, wird ihr zum dunklen Schatten des Bösen.

Das logisch Wertvolle wird zum mystischen Unwert und das mystisch Wertvolle zum logischen Unwert. So wird das Ganze durch die Bestimmung der Unendlichkeit aller logischen Wirksamkeit entkleidet, da es nunmehr den perennierenden Widerspruch in sich trägt.

Wenn wir dem ureigensten Wesen der Mystik nachdenken, so ist ihre Position das stille Verstummen in der unendlichen Fülle des religiösen Erlebens. Ihrer Stummheit entgegen gehört der Philosophie das laute Wort in der strengen Form des Begriffes. Wenn die Mystik reden will, so geht sie über sich hinaus, aber sie will manchmal reden, um andere teilnehmen zu lassen an der Schönheit ihres stummen Glücks. Dann muß ihr Sprache werden durch Begriffs- und Bildgestaltung. Der Mystiker, das religiöse Genie, deutet die Stummheit und Namenslosigkeit seines religiösen Werterlebnisses durch Begriff und Symbol. Diese Transskription der Innerlichkeit des religiösen Werterlebnisses durch die Gestalten der Philosophie und Kunst, die das religiöse Genie zu vollziehen vermag, ist die Mystik als Lehre. Hier handelt es sich also immer um eine Deutung, die das religiöse Bewußtsein an sich selber vollzieht. Das ist der unvergleichliche Wert der Mystik, daß sie uns in das reine Wesen der religiösen Innerlichkeit einzuführen vermag.

Wenn nun die Mystik, indem sie zur Lehre wird, sich des philosophischen Begriffes bedient, muß sie die der logischen Wahrheit angemessenen Formen so zu wandeln suchen, daß sie ihr zum Ausdrucksmittel werden können. Mystik als Philosophie ist somit stets ein logischer Irrtum, der mit Vernunftnotwendigkeit entsteht, wenn jene den Versuch macht, ihre große Paradoxie zu erfüllen, dem Unaussprechlichen eine Sprache zu geben.

Die Mystik, deren Wesen Formlosigkeit bedeutet, wird also zur Form, indem das mystische Erlebnis zur mystischen Lehre wird. Wir können die Mystik als Formlosigkeit im Sinne des absoluten Quietivs der Mystik als Form im Sinne der laut gewordenen Rede



Digitized by Google

gegenüberstellen. Zwischen beiden liegt kein schroffer oder gar tragischer Gegensatz. Gehört auch zum Wesen der Mystik das absolute Verstummen vor Gott, so bedeutet die Lehre als Rede doch keinen Verrat an der religiösen Innerlichkeit. Denn diese Rede als Predigt ist gleichsam eine Emanation aus der Ueberfülle des religiösen Lebens. Und indem der religiös Erlebende zum religiösen Verkünder wird, offenbart er sich erst als religiöses Genie. Aus dem Ueberfluß ist alles gegeben. Die tiefste Armut ist hier zugleich die größte Fülle. An allzugroßer Fülle ist die mystische Seele arm geworden. Das all zu viel vernichtete die Mannigfaltigkeit in absoluter Homogeneität.

Die Armut der Mystik ist keine Armut des Entbehrens im Sinne eines ursprünglichen Mangels, sondern ihre Liebe und Sehnsucht ist auf hohem Reichtum aufgebaut. Je mehr die Liebe hat, um so mehr begehrt sie auch. Wenn der große Mystiker arm sein will, so entsagt er den äußeren Dingen und läßt die Lebendigkeit der Bilder und Begriffe in sich erlöschen. Die Betätigung aller Kräfte schweigt, zum tiefen Seelengrund geführt, und in dieser gesteigerten Innerlichkeit, in dieser wahren Armut des Geistes sieht er dem zeitlosen Augenblick der Vergottung entgegen, in dem sich der Durchbruch nach der Ewigkeit vollzieht. Aber aus dieser Hochflut des innersten Erlebens, in der sie Menschheit war und Gott, kehrt die Seele zurück in die äußeren Kräfte und wird zum Verkünder des Geschauten, zum Lehrer und Prophet. Denn die Sehnsucht des Mystikers beschreibt gar weite Kreise. Auch alle jene, die weglos und führerlos nach außen gewandt sind, will er hineinbeziehen in den grundlosen Strudel des mystischen Erlebens. So verhält sich die ἐπιστροφή der Seele zur notwendigen Rückkehr zu Wort und Lehre wie Flut und Ebbe in ewigem Wechsel.

In der Lehre hat also das mystische Erlebnis eine Formung erhalten, und die Art dieser Formung kann zu Unterscheidungen führen. Die Verschiedenheit der Form kann aber zuerst gesucht werden in der Natur der Hilfsmittel, welche die Transkription des religiösen Erlebnisses vollziehen. Als solche Hilfsmittel ergaben sich einerseits der Begriff und anderseits das anschauliche Bild als Gleichnis, Allegorie und Symbol. Der philosophische Begriff soll das Unbegreifliche begreiflich, das künstlerische Symbol das Bildlose bildhaft machen. In allen konkreten Erscheinungen der Mystik finden wir diese beiden wichtigsten Ausdrucksmittel mehr oder weniger vertreten.

Zu anderen Unterscheidungen werden wir geführt, wenn wir nicht auf das Mittel der Formung, sondern auf das Ziel reflektieren, nach dem sich die Gestaltung des mystischen Erlebens vollzieht. Am bedeutsamsten ist diejenige Form, welche sich die Erkenntnis zum Ziele

Digitized by Google

setzt, in der innerhalb der mystischen Sphäre der spekulative Gedanke lebt. Als Vertreter der spekulativen Mystik sind vor allem Eckhart und Böhme zu betrachten. Hier versteht sich das religiöse Bewußtsein als Gotteserkenntnis, und in der schöpferischen Prägung neuartiger Begriffe berührt es sich am engsten mit der philosophischen Spekulation.

Anders wenn das Ziel der mystischen Sehnsucht vor allem der Genuß der göttlichen Liebe ist, wenn die Gotteserkenntnis hinter der Gottesminne vollkommen zurücktritt und nunmehr die ästhetische Formung des religiösen Liebeslebens das mystische Kunstwerk erzeugt, wo das Aesthetische in die Sphäre der Mystik hineingenommen ist, wie in jenen minnereichen Liedern, die Heinrich Suso der ewigen Weisheit weihte.

Oder endlich die Mystik ist in dem Sinne praktisch gerichtet, sofern sie die Anweisung zum seligen Leben gibt, die ungöttlichen Menschen in ihrer Gottesfremdheit auf den Heilsweg der Seele weist und durch eine gewisse Betonung der Wirksamkeit das Ethische im Mystischen zum Ausdruck bringt.

Es würde nicht uninteressant sein zu zeigen, daß in derselben Weise wie die spekulative Mystik den logischen Wert aufhebt und begräbt, so die ästhetische und ethische Mystik den Sinn des Aesthetischen und Ethischen vernichtet, denn indem jene das Symbol bildet, um das Bildlose bildhaft zu machen, zerrüttet sie doch auch zugleich wieder die Form durch absolute Absage an alle plastische Gestaltung; und indem diese das Wirken betont, führt sie das Wirken doch auch zugleich von dem Schauplatz des historischen Lebens fort in den Abgrund der Ewigkeit hinein.

Eine neue Möglichkeit verschiedener Formgebung gibt das Problem, welches im Mittelpunkt des Interesses steht. Hier handelt es sich vor allem darum, wo die Hauptspannung zwischen den drei Faktoren mystischer Kontemplation, Gott, Seele und Welt gesucht wird. Hier gibt es nun die beiden Möglichkeiten, daß in dem Spannungsverhältnis von Gott und Nicht-Gott entweder die Welt in der Seele, oder die Seele in der Welt untergeht. In der Mystik des Eckhart geht die Welt unter vor der individuellen persönlichen und zugleich überpersönlichen Seele. Die Welt ist hier ein Nichts. Die große bedeutsame Relation liegt zwischen Gott und Einzelseele. In der Mystik Plotins liegt die letzte Spannung zwischen Gott und Welt. Hier bedeutet die individuelle Seele nur wenig gegenüber der schönen kontemplativen ψυχή τοῦ παντός. Die Sehnsucht der Welt als Ganzes zu ihrem Ursprung hin ist so mächtig und groß, daß ihr gegenüber der Schrei der Einzelseele nach Gott lautlos ver-



Digitized by Google

klingt. Die Mystik des Plotin verhält sich daher zur Mystik des Eckhart als Mystik des Kosmos zur Mystik der Individualität. Nicht auf dem Individuum, sondern auf dem Ganzen liegt hier der Wert. In ihrer erhabenen und ewigen Ruhe bleibt hier die Gottheit unbekümmert um die Individualität, die sehnsuchtsvoll emporstrebt, ohne sie jemals zu erreichen. Dem Liebeswerben der Seele kommt die Gottheit nicht entgegen, bedarf sie doch der schwachen irdischen Liebe nicht. Die Gottheit als das Geliebte ist nicht auch zugleich das Liebende, d. h. es bestimmt kein eigentliches Wechselverhältnis von Lieben und Geliebtsein Gott und Welt.

Bevor wir nunmehr auf die eigentlich entscheidenden Gegensätze zu sprechen kommen, sei nur ganz kurz auf das Problem der Wertfeindlichkeit hingewiesen, wie es in der Mystik manchmal so schroff zum Ausdruck kommt. In den Antinomien zwischen den verschiedenen Kulturgebieten tritt es zutage. Vor allem enthüllt sich auf diesem esoterischen Gebiet des religiösen Lebens die Feindschaft des Mystikers gegenüber dem spezifisch Ethischen. Mit den historischen Formen der Religion in Einklang gesetzt, wiederstrebt die Unmittelbarkeit des mystischen Erlebens nur zu sehr dem Gebot des Sollens. Denn das Sollen ist es ja, welches der freien Liebesvereinigung hemmend entgegentritt und dem Menschen dasjenige zur Pflicht macht, was nur als ein Geschenk freier, freudiger Hingabe wertvoll ist. An der Kategorie der Einheit gemessen, steht das religiöse Bewußtsein der Verwirklichung dieses Ideals am nächsten, das ethische am fernsten. Der Sinn und Geist der Religion ist absolute Einheit, der Sinn des ethischen Lebens Dualismus und Widerstreit. Die Ueberwindung und Aufhebung der Gegensätze ist auch zugleich die Vernichtung der ethischen Probleme.

Es gibt aber noch einen anderen Weg, Formen der Mystik zu unterscheiden und dadurch dem Verstehen dieser großen Kulturerscheinung näher zu kommen. So läßt sich nach Windelband die Mystik des Intellektualismus, deren Hauptrepräsentant Eckhart ist, der Mystik des Voluntarismus eines Jakob Böhme entgegensetzen. Die Mystik der Passivität tritt der Mystik der Aktivität entgegen, das Leiden durch Gott dem Kämpfen um Gott. Diese Unterscheidung ist nur scheinbar eine psychologische. Es handelt sich nicht um Verstellung und Wille, sondern um den gedeuteten Willen und die gedeutete Vorstellung.

Wertgesichtspunkte ethischer und logischer Natur machen sich geltend, so daß wir es hier augenscheinlich mit dem Gebiet der Sinnesdeutung zu tun haben. Diese Sinndeutungen finden sich bei Eckhart überall dort, wo er das Wesen des Verstandes mit dem Wesen

Digitized by Google

des Willens vergleicht. Der Verstand ist die dem Willen überlegene Seelenkraft. Er ist ein Prinzip der Einheit, sofern er lediglich auf Erkenntnis gerichtet ist. In dem Willen steckt dagegen etwas Antinomisches. Zwischen seinen beiden Funktionen, Begierde und Liebe, liegt ein Gegensatz. Die Begierde richtet sich immer auf das Zukünftige, das wir noch nicht besitzen. Sie kommt nie zur Ruhe und führt zum unendlichen Prozeß. Die Liebe ist hingegen auf das Gegenwärtige gerichtet. Sie ist eine Funktion des Verweilens und des Besitzes. So lange man die Dinge begehrt, hat man sie nicht, besitzt man sie aber und liebt sie, so schweigt die Begierde.

Der mystische Intellektualismus des Eckhart wurzelt in einer Sinndeutung, welche, ortientiert am Wesen des Theoretischen, die psychischen Phänomene auf eine bestimmte Leistung hin einschätzt. Diese Sinndeutung und Orientierung an dem logischen Wert führt zu dem Primat des Verstandes über den Willen und führt weiter dahin, das Verhältnis von Gottheit und Seele seinem tiefsten Wesen nach als ein Verhältnis strenger Notwendigkeit zu denken. Nicht nach freier Wahl, sondern mit Notwendigkeit kommt Gott zur Seele und die Seele zu Gott. Mit Gottes Wesen ist das Wirken verbunden. Er muß wirken ständig und immerdar. Wenn Gott die menschliche Seele bereit findet, so muß er sich in sie ergießen in gleicher Weise wie die Sonne sich ergießen muß, sobald die Luft lauter und rein ist.

Und der zentrifugalen ausströmenden Bewegung entspricht eine zentripetale einströmende Bewegung der Rückkehr. Gott ist nach Meister Eckhart dem Magneten zu vergleichen, der seine Kraft in die Nadeln gießt und sie an sich zieht oder der Sonne, die das Morgenlicht an sich zieht, so daß es zunichte wird. Aufgesogen wird die Seele vom Göttlichen wie der Tautropfen von der Sonne. Und ganz im Geiste des Intellektualismus ist auch die Betonung der reinen Passivität als des unbedingt wertvollen göttlichen Zustandes.

Im Gegensatz dazu macht sich bei Jakob Böhme die Betonung des Willens, der Aktivität, der Freiheit geltend, und während für Eckhart das Böse im Geiste Plotins das bloße μή ὄν bedeutet, gewinnt es in der Mystik des Jakob Böhme einen durchaus positiven Charakter.

So spiegelt sich in der Gedankenwelt dieser beiden großen Mystiker der Gegensatz von antiker und moderner Kultur. In der Mystik des Eckhart lebt noch der Geist der Antike, in der Mystik des Jakob Böhme pocht schon das Herz einer neuen Zeit. Dabei erscheint uns die Lehre des Eckhart als die vollendete Transskription des mystischen Erlebnisses. Dieses selbst bedeutet ja die absolute Gegensatzlosigkeit, das vollkommene Ungeteiltsein. Die Lehre des Eckhart versucht eine Umschreibung des Unbegreiflichen durch Begriff und Symbol und

Digitized by Google

zerlegt so die absolute Einheit des religiösen Erlebens, aber die Trennung wird nur vollzogen, um die Einheit kund zu tun. Nur unter dem Gesichtspunkt des Vorläufigen und Vorletzten läßt sich bei Meister Eckhart der Gegensatz von Gott und Welt, von Form und Inhalt, von Wert und Unwert, von Gott und Mensch aufrecht erhalten. Die Konsequenz seiner Lehre führt zu vollkommener Einheit zurück, da alle Schranken überwunden, alle Dinge lauter Gott sind. Aus der Einheit hervorgewachsen, durch Begriff und Symbol getrennt, führt der religiöse Einheitsgedanke auch auf dem Felde der Objektivierung das Getrennte wieder zusammen in der vollendeten coincidentia oppositorum.

Vielleicht ist der Gegensatz von intellektueller und voluntaristischer Mystik für ihr kulturhistorisches Verstehen am wertvollsten, da er sich auf das engste mit den verschiedenen Wertungstendenzen alter und neuer Kultur berührt, doch erhalten wir von ihm aus noch keine Einsicht in die Natur der religiösen Antinomien, die sich offenbaren in dem Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit göttlicher und menschlicher Natur, der geschaffenen und ungeschaffenen Seele, der Vereinigung durch Schauen und der Wesensvereinigung. Diese Gegensätze sind sowohl für die Mystik verschiedener Epochen charakteristisch, als sie auch in der Lehre der großen Mystiker selbst die ganze Schwere der letzten religiösen Probleme mit tragischer Gewalt zum Ausdruck bringen.

Diese Antinomien, welche das religiöse Bewußtsein auszukämpfen hat, und die gerade bei den großen Mystikern so schroff hervortreten, wollen wir auf eine letzte Formel zu bringen suchen. Wir fragen aber nicht nach dem Werden, sondern nach der Vollendung, nicht nach dem Begriff, sondern nach der Gestalt. Nicht den religiösen Wert als solchen in seiner zeitlosen Geltung wollen wir zu bestimmen suchen, sondern die Grundformen und Gestalten des religiösen Bewußtseins, wie sie im historischen Prozeß zur Darstellung gelangt sind.

Nach dem Werden fragen wir nicht. Wer wollte das Mysterium ihres Werdens enthüllen, den tiefverschleierten Gründen nachspüren, aus denen diese Formen emporgetaucht sind. Wir fragen nach der Vollendung. Und da stehen sich zwei Gestalten drohend und unversöhnlich gegenüber: der religiöse Magier und der religiöse Mystiker. Niemals werden sie sich verstehen und niemals einander dulden, denn des einen Seligkeit ist des anderen Verzweiflung und des einen Himmel ist des anderen Hölle. Der eine behauptet das Gott binden, der andere das durch Gott gebunden sein, der eine das Gott zwingen, der andere das durch Gott gezwungen sein. Der eine behauptet das »zu Gott werden«, der andere das »zu Gott kommen«, der eine behauptet das »Gott sein«, der andere das »in Gott sein«.

Digitized by Google

Aber gibt es denn überhaupt einen religiösen Magier und einen religiösen Mystiker? Sind diese Gestalten des religiösen Bewußtseins wirklich? Ich meine nicht, daß sie uns als konkrete historische Individualitäten begegnen. Die Gestalten, die wir angedeutet haben, sind Typen des religiösen Bewußtseins, so wie antike und romantische Kunst Typen des ästhetischen Bewußtseins sind. Magie und Mystik sind die großen Gegensätze des religiösen Lebens. Häufig gehen diese Extreme im Einzelindividuum friedlich zusammen, bis dann plötzlich ein grelles Licht auf die Unverträglichkeit der Gegensätze, auf den verderblichen Sophismus der armen Seele fällt. Dann schauen sie mit irrem Geisterblick einander in die Augen und beben voreinander zurück, der Magier und der Mystiker.

Seltsam ist es, daß diese beiden Gestalten sich so nah und so fern sind. So fern in der absoluten Wertfeindlichkeit, die zwischen ihnen gesetzt ist, so nah, weil es nur ein kleines ist, wodurch das eine für das andere und das andere für das eine von dem am meisten Gewerteten zu dem am meisten Verworfenen wird.

Aller Zauber ruht auf Kraft. Es gibt ein religiöses Kraftbewußtsein, welches die Ueberzeugung in sich trägt, religiös wirken zu können. Will es aber wirken, so muß es von der Notwendigkeit des Schicksals und des Todes erlösen. Diese Erlösung geschieht durch das Wunder. Das Wunder ist Ausdruck der religiösen Kraft und der religiösen Bestimmung des Magiers. Der Magier ist ein Wundertäter, seine wundertätige Kraft ist grenzenlos. Vermag sie doch im Promethidendrange das Licht den Menschen zu bringen. Sie bedeutet eine Macht und eine Stärke, die vor nichts zurückschreckt. Vor himmelstürmendem Titanentum bebt diese Kraft der Seele nicht zurück, und in ihrem großen Freiheitsdrange duldet sie nichts über sich. In sehnsuchtsvoller Ungeduld fällt sie dem göttlichen Schicksalslenker in den Arm seiner Weltregierung, und die Feuerrosse des Sonnenwagens möchte sie peitschen, um schneller am Ziele zu sein.

Wo treffen wir in den Zeiten lichter Kultursonne den religiösen Magier? Mit der tiefen Weisheit des Dunklen von Ephesus geht eine religiöse Eschatologie zusammen. Niemand war so stolz in Griechenland wie Heraklit. So überzeugt von dem Wert und der Heiligkeit seiner Person. Aus ihm tönt das Wort der Weltvernunft, wie von den Lippen der Pythia die Worte des delphischen Gottes. Was lehrt Heraklit von der Seele? Sie ist Feuer. Aber das Feuer hat Stufen der Reinheit. Es gibt weise und edle Seelen, die mit dem Tode nicht vergehn, sondern die ein höheres Los erwartet. Diese Seelen geben sich niemals auf. Ihre Individualität ist unbesiegbar. Der Tod des Sterblichen ist das Leben des Unsterblichen. Die Menschen

Digitized by Google

werden zu Heroen, zu Dämonen, zu Wächtern der Lebendigen und Toten.

Es gibt nichts, was unerreichbar wäre für die starke Seele. Sie kann zum Gott werden. Zwischen Menschlichem und Göttlichem liegt keine absolute Kluft. Das Menschliche erhebt sich zum Göttlichen empor. Es hebt sich empor, denn das Gottwerden ist kein Gnadenakt, kein Geschenk von oben. In ihrer starken, unbeugsamen Individualität ringt sie sich empor, die Titanenseele, um Gott unter Göttern zu sein. Und wenn sie einmal zum Gott geworden ist, warum sollte es für sie unmöglich sein, der höchste der Götter zu werden?

Liegt nicht, so werden wir fragen, eine religiöse Ungeheuerlichkeit in dieser Anschauung? Gehört nicht zum Wesen des religiösen Bewußtseins das Gefühl des Gebundenseins an ein Höchstes, Unerreichbares? Aber warum denn unerreichbar? Verlangt nicht die religiöse Sehnsucht, mit dem Unerreichbaren vereinigt zu werden, ihm näher und näher zu kommen? Wenn aber die Sehnsucht des Aehnlichwerdens zum Wollen des Gleichseins führt? Und wenn das »durch Gottes Kraft« zurücktritt hinter dem »durch eigene Kraft«? Ist das eine Verkehrung des religiösen Bewußtseins in ein Fremdes, Feindliches, oder hat nicht vielmehr damit das religiöse Bewußtsein nur die andere Seite seines Wesens enthüllt? Weggeworfene Demut, absolute Entäußerung, jauchzender Titanenmut, absolute Behauptung — sind sie vielleicht notwendige Brennpunkte, um die alles religiöse Leben sich bewegt? Das Gefühl des tiefsten Unwertes und des höchsten Wertes. Der Wunsch, als Individualität ins Unendliche zu wachsen und der Wunsch, als Individualität zu vergehen.

Form und Gestalt scheint mir der Magier zu lieben. Aufgehen und Untergehen ist Buße für schwere Schuld. Seine Freude und Liebe gehört der eigenen großen Gestalt. Sich und die Welt will er nicht aufgeben. Deswegen kann der Magier wohl als der »Fürst dieser Welt« erscheinen. Aber wenn er auch die große Negation der Diesseitigkeit nicht vollziehen will, so führt ihn doch die Bejahung der eigenen Individualität in die Sphäre des Ewigen hinein.

Werfen wir noch einen Blick auf die Nachfolger des Heraklit in seiner Lehre vom göttlichen Logos, auf die Philosophen des römischen Weltreiches, auf die Stoiker. Wie mächtig ist doch in ihnen der religiöse Magier! Hoch über alle irdische Gemeinschaft erhebt sich der göttliche Weise. Der Weise ist ein König, ein Gott, der Herr dieser Erde. In ihm ist der Logos wirklich. Geschieden ist er durchaus von den schwachen vernunftlosen Menschen, der großen Zahl der Toren. Der Weise ist absolut gut, alle anderen Menschen sind absolut schlecht. Gewaltig ist seine Kraft. Hervorzaubern kann sein Wille aus dem Innersten

Digitized by Google

der Seele die starke, mächtige Lust, und derselbe Wille kann den gewaltigen Schmerz siegreich überwinden. Und so übt der religiöse Magier den Zauber aus, der auf Kraft beruht, und ist so stolz, daß er sich niemals beugt, und so stark, daß er sich niemals aufgibt. Wandelnd im ruhigen Licht der Vernunft, bejaht er diese Welt als den Schauplatz seiner Taten. Er ist der Fürst dieser Welt, der zum Gott werden will. Deswegen ist er dem Mystiker Teufel.

Diese andere Form des religiösen Bewußtseins war bisher nur schüchtern hervorgetreten. Sie hatte ein verborgenes und stilles Leben geführt, wenn auch schon ihr bloßes Dasein einen Protest bedeutete gegen die Ungöttlichkeit des religiösen Magiers. Die mystische Seele protestierte in stummer, hilfloser Qual gegen die Wundertätigkeit, Kraft, Schönheit und Weltlichkeit des religiösen Magiers. Sie konnte ihn nicht ertragen diesen Formensinn, diese Gestaltungskraft, diesen Stolz, diese Selbstbejahung und diese Weltbejahung.

Und doch fehlte es dem Gegenbild der Mystik nicht an Frömmigkeit. Sein Kultus war der Schönheit und Form der eigenen Individualität zugewendet, und weil sie so schön und göttlich war, hielt er sie für heilig. Der religiöse Magier besaß das Bewußtsein seiner Ewigkeit und Göttlichkeit. Dies Bewußtsein machte ihn so stolz. Er war kein Feind Gottes. Er hat die Gottheit so wenig geleugnet wie er sich selbst geleugnet hat. Aber er blieb dabei, das Göttliche in sich selbst zu schauen. Er fand nicht den Weg über sich hinaus. Er empfand die Ewigkeit als sein gutes Recht und kannte keine Bitte.

Und wenn der stolze Blick des Magiers den stummen Vorwurf im Auge der mystischen Seele beobachtet und ihr Wesen und ihre Art erkannt hätte, so hätte er sich gewiß über ihre Ungöttlichkeit entsetzt. Denn wo blieb hier die Heiligung und Werthaltung der Individualität? Wo blieb jene freudige Quelle des Stolzes, daraus er sein Flammendasein zog? Suchte jener nicht die stumpfen und dumpfen Niederungen auf, ohne Wunsch und Ziel des schaffenden Götterlebens den Weg der Erniederung wandelnd, nicht aber den Weg der Erhöhung? Wie schwach und ohnmächtig doch die mystische Seele ist! Sie will sich nicht selbst erhalten, sich nicht selbst bewahren. Sie fordert nicht die Unendlichkeit für sich, sondern die Vernichtung. Sie will hingehen und aufgehen im Wesen der Gottheit, zum ewigen Schweigen soll ihr die Gottheit werden. So macht sie die Gottheit zum Grabmal ihres Seins, zum stummen Kirchhof des Lebens. Und die Form und Eigentümlichkeit des Wesens, darin doch unsere Göttlichkeit besteht — denn unsere Göttlichkeit ist unsere Freiheit — grade sie sollen einer absoluten Bindung aufgeopfert werden. Das Wertvollste sollen wir aufgeben, Selbstmord und Selbst-

Digitized by Google

vernichtung treiben. Denn für den religiösen Magier ist die Individualität und ihre Freiheit ein Heiliges, für den Mystiker aber ein Schuldhaftes. Das sich selbst aufgeben ist ihm nicht nur Genuß, sondern auch Erlösung.

Dem Mystiker gilt die Betonung der Individualität als Sündenschuld. Sündhaft ist die Ablösung von dem Alleinen. Das Gewordene verdankt sein Gewordensein einem Unrecht, einer Schuld. Diese Schuld wird als Auflehnung, als Empörung gedeutet, als sündige Liebe, als das Bestreben, wissen zu wollen vom Urgrund des Seins, also als Schuld der Erkenntnis. Wie viel Deutungen dieser Ablösung und Trennung hat der religiöse Mystiker doch versucht! Ein strenger Richter war er, wenn ihm das Wesen der Individualität als das sündige Streben erschien, Gott gleich zu sein, oder auch, wenn er erschaute den unbesiegbaren Hang, an das grosse Geheimnis der Welt zu rühren und Geliebter sein zu wollen, wo stilles Dienen ziemt. Aber wie zahlreich auch die Deutungen waren, durch welche der Mystiker das Geheimnis der unseligen Individuation sich verständlich zu machen suchte: Hochverrat, sündige Liebe, pietätloser Rationalismus — sie vor allen sind des Magiers Schuld.

An der Scheidegrenze von alter und neuer Welt steht die Gestalt des göttlichen Menschen, in dem die mystische Sehnsucht ihre erste große Erfüllung fand. In ihm wurde das geheime Verlangen des religiösen Mystikers zum deutlichen Wort und zu zwingender Macht. Hier hat die mystische Sehnsucht ihren absoluten Ausdruck gefunden in dem Wollen und Vollbringen des Opfers, in der völligen Hingabe an Gott. In ihm ist der Gedanke der ungöttlichen Trennung, die Schuld der Individualität überwunden. Bleibt doch die reine, die heilige Seele unlöslich mit Gott verbunden, sie, die selber göttlich ist. Sein Kommen bedeutet keine Trennung, sondern vielmehr Aufhebung aller Trennung und absolute Vereinigung. Der große Liebesgang der Seele kennt keine Fremdheit und Entfremdung. Dem Menschlichen nicht fremd und dem Göttlichen nicht entfremdet. Absolute Menschennähe und absolute Gottesnähe.

Der große Mystiker hat seinen Jüngern das heilige Schauen gelehrt. In der visio, in der contemplatio kehren die Getrennten zu ihm zurück. Was ist das Neue in diesem Schauen gegenüber dem Schauen Platos? Es ist wichtig für das platonische Schauen, daß es am Licht der Erinnerung aufleuchtet. Das platonische Schauen gibt der Seele wieder, was sie verlor. Die großen Gestalten des Wissens, welche die Seele dereinst am überhimmlischen Ort erblickt, läßt die metaphysische Erinnerung auftauchen. Diese Fülle der Gestalten hat die Seele nie besessen. Auch damals waren sie für die Seele ein Unerreich-

Digitized by Google

bares. Sie waren etwas von ferne Geschautes, leicht zu Verlierendes. Das irdische Wissen von den Ideen ist durch die dumpfe Sinnenwelt getrübt. Niemals vermag die Seele in ihrem irdischen Dasein so zu schauen, wie sie damals geschaut hat. Im schwachen Abendlichte der Erinnerung sieht sie Gestalten, die sie dereinst in der glutvollen Schönheit des Mittags geschaut hat.

So ist das platonische Schauen ein Schauen des Gestalteten, eine Hinwendung zur Vielheit des Einzigartigen unter Bewahrung der absoluten Distanz und der Betonung des Unerreichbaren mit dem Gedanken der Erinnerung an eine verlorene Schönheitswelt verbunden. Jene Welt aber besitzt eine absolute Stabilität. Sie ist das ewige Jenseits der Seele, das sie erstrebt, das selber aber dem Streben der Seele nicht entgegenkommt und dort bleibt und in sich ruht. Das Göttliche bleibt der Seele fern. Niemals kann die Seele zu den Ideen gelangen. Sie ist von niederem Geschlecht und kann die Ideenwelt nie erreichen. Mit der absoluten Gottesferne ist die Wirklichkeit des Göttlichen gewiß. Wir können das Göttliche niemals besitzen, aber wir wissen, daß es sicher und fest in sich ruht, unbekümmert um unser Sein oder Nichtsein.

Gegenüber jenem unerreichbaren Göttlichen ohne Bewegung, ohne Mangel und Bedürftigkeit, ohne Haß und ohne Liebe, das, unbekümmert um die Welt, in der Betrachtung seiner höheren Natur versunken ist, gegenüber jenem Gottesbegriff, den große einsame Denker aus den Tiefen des theoretischen Bewußtseins geschöpft hatten, und den das religiöse Bewußtsein nicht anerkennen konnte, bedeutet Magie und Mystik in gleicher Weise eine Ueberwindung der Distanz. Die Ueberwindung der Gottesferne ist nach der Lehre des Mystikers die Tat der Liebe. Die Einseitigkeit des Verhältnisses von Gott und Seele wird überwunden. Gott ist nicht nur der Geliebte, sondern auch der Liebende. Wenn aber Gott liebt, so liegt in seinem Wesen ein Mangel. Gott ist der Liebende, Gott ist der Bedürftige, so lehren Mystik und Magie. Die Lehre von der minne, mit der Gott sich selber minnet, und die Lehre von der amor dei intellektualis sind die wertvollsten Lösungen, zu denen das mystische Bewußtsein bisher gelangt ist in seinem Bestreben, den Begriff der Bedürftigkeit aus dem der Liebe auszuschließen. Ist Gott der Liebende, aber nicht der Bedürftige, so erleiden wir seine Macht, ist Gott der Bedürftige, so erleidet Gott Zwang, so wird er durch uns mit Notwendigkeit zum Tun getrieben.

Das Schauen des Mystikers überwindet die Gottesferne. Seine ἐπιστροφή ist eine Hinwendung zur Einheit, zu jenem Einen, in dem die Formen untergehen, die Gestalten erlöschen. Das Schauen ist nicht mehr ein ruhiges Abbilden der göttlichen Wahrheiten. Es

Digitized by Google

schlägt jede Verwandtschaft mit dem sinnlichen Schein aus. Nicht nur weiter reicht das Auge des Geistes, nicht nur feiner bildet es nach. Das mystische Schauen ist dem sinnlichen Leben wesensverschieden. Es handelt sich nicht mehr um ein Schauen der Gestalten, sondern um ein gestaltloses Schauen. Denn nach Innen ist das Auge des Mystikers gerichtet. Nicht sucht er hinter den Gestalten der Natur die höheren Gestalten, sondern aus der formlosen Welt des inneren Erlebens wächst ihm der Gegenstand seiner Sehnsucht zu. Und indem die Formen erlöschen und verschwimmen, führt die Sehnsucht des Mystikers nicht zu der Vielheit des Einzigartigen, sondern zu der Einzigartigkeit des Vielen.

Aus der Lehre Hugos von St. Victor verstehen wir der Mystik reines Wesen. Der Mystiker ist der große Schauende und muß als Mystiker der Schauende bleiben. Ist das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht nicht die Erfüllung aller religiösen Sehnsucht? Aber hinzu tritt der Gedanke der Wahl; auserlesen ist die fromme, die dienende Seele von Christus, dem göttlichen sponsus. Christus nimmt die Seele zu sich. Die jungfräuliche Seele ist dem Heiland lieb. Im Anschaun Gottes versunken, stirbt die Bewegung des Geistes, und die Seele geht ein in das göttliche Dunkel, geleitet von Christus, ihrem Geliebten und Herrn. Und so wird der geliebten Seele die hohe Gnade zuteil, schon im Diesseits teilhaftig zu werden der Offenbarung der ewigen Wahrheit. Wohl ziemt es der mystischen Seele, dem hohen Bilde den heiligen Schleier zu lassen, das Unbekannte still zu verehren. Frevel und Schuld ist das eigenmächtige Streben der Individualität, das göttliche Mysterium zu durchdringen. Aber die Seele, die Gott liebt, darf mit seinem Willen die hüllenlose Wahrheit schaun. Der Eigenwille der Seele geht völlig verloren. Der Wille des einzelnen geht im Willen des Ganzen auf. Die Individualität geht in Gott unter wie der Wassertropfen im Meer oder wie glühendes Eisen im Feuer.

Um so ähnlicher wird die Seele Gott, je mehr ihre »Kräfte«, Gedächtnis, Wille und Verstand, überformt werden von der göttlichen Gnade. Der Weg zu Gott bedeutet im Geist der Frühmystik eine Erhöhung und Steigerung aller seelischen Kräfte. Und dennoch bleiben jene beiden, Gott und Seele noch getrennt, sie gehen nicht zu vollkommener Einheit zusammen, denn verschieden ist ihre Natur und verschieden ihr Wesen, kreatürlich ist die Seele und ungeworden ist Gott.

In den soeben kurz umschriebenen Gedankengängen bewegt sich die reine Mystik des Mittelalters, zu deren letzten großen Erscheinungen Heinrich Suso gehört. Aber in die Entfaltung des religiösen

Digitized by Google

Bewußtseins drängt sich hinein das religiöse Genie, in dem Mystik und Magie in Widerstreit geraten: Meister Eckhart. Darin scheint mir die Größe Eckharts zu liegen, daß er die Forderungen des magischen Bewußtseins mit den Forderungen des mystischen Bewußtseins zu verbinden wußte. Und die hohe Tragik seiner Erscheinung ist darin zu suchen, daß die beiden ewigen Widersacher, jene beiden, die sich niemals verstehen und dulden können, daß der Magier und Mystiker sich seine Seele wählten, um ihren tötlichen Kampf auszukämpfen. All die großen religiösen Antinomien brechen bei ihm gewaltig hervor: der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, von Allgemeinem und Besonderem, von Gott und Unsterblichkeit.

Schon in der Sprache des Eckhart kündigt sich etwas ganz Neues an. Die zarten Worte der jungfräulichen Mystik weichen der glutvollen Schönheit leidenschaftlicher, gewaltiger Rede. Denn die Jungfrau ist Weib geworden, und Weib ist mehr wie Jungfrau. Die Seele Meister Eckharts konnte Gott nicht nah genug kommen und lief so Gefahr, ihn ganz zu verlieren. Um Gott nah zu sein, müssen alle Hüllen fallen. Die Seele muß sich aller Kräfte entkleiden und nackt und bloß sein wie die Gottheit, die mehr als Gott, doch ein Nichts ist, arm, weil vollkommen unbestimmt, reich, weil Grund aller Realität. Mit jener nackten Gottheit, die sich aller Dinge entäußert hat, will sich die nackte Seele vereinen. Diese Vereinigung kann aber keine Vereinigung des Schauens sein. Im Schauen sind wir Gott noch gar zu fern. Die Liebesvereinigung der Seele mit Gott ist eine Wesensvereinigung. Die Seele wird in der mystischen Vereinigung nicht nur göttlich, nicht nur gottähnlich, sondern dem göttlichen Wesen gleich.

Und diese Wesensgleichheit ist überhaupt das wahre und ewige Verhältnis von Gott und Seele. Die Seele ist ebensowenig geschaffen wie Gott selber. Es lebt etwas in uns, was mehr ist als alle Kreatur. Dieses Etwas, der Funken, war mit Gott eins im ewigen Abgrunde der Welt, in der bloßen Gottheit, und hat mit Gott die Welt geschaffen. Die Seele ist ungeschaffen und Gott gleich, nicht nur das Edelste von allem Geschaffenen, nicht nur gottähnlich. Hier ist die Stelle, wo der religiöse Mystiker zum religiösen Magier wird.

Nicht hoch genug kann Eckhart den Wert der Individualität erheben. Ueber die Natur der Engel geht das Wesen der menschlichen Seele. Der tiefe Grund, das »nirgend« der Seele, in dem der Mensch nicht nur Persönlichkeit, sondern auch Menschheit ist, diese heilige Tiefe der Seele ist dem Abgrund und Urgrund des göttlichen Wesens gleich.

Die Seele ist nach Eckhart Schöpfer und nicht nur Geschöpf. Sie ist wie Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es gibt kein von der

Digitized by Google

Seele unabhängiges Prinzip des Anfangs. Durch die menschliche Seele erleidet Gott Zwang. Dem reinen Zustand ihrer Jungfräulichkeit gegenüber hat Gott keine Wahl. Er muß sich mit der Seele vereinigen. Er mag wollen oder nicht. Und so erwächst aus den entgegengesetzten Forderungen von Magie und Mystik durch die Kraft des religiösen Genius das große, fromme und schuldhafte Werk: Meister Eckharts Lehre.

Der Forderung der Magie genügt die hohe Bewertung der Seele, die nichts über sich duldet, die ihrem Wesen nach Gott gleich, anfangslos und grundlos ist wie er. Die Seele ist frei, denn ihre Göttlichkeit kennt keine höhere Macht, und da sie ungeworden und ungeschaffen ist, so muß die Seele notwendig auch unsterblich und unzerstörbar sein. Die Seele ist so stark, daß sie Gott zu zwingen vermag, und so stirbt Gott vor der allmächtigen Seele.

Der Forderung der Mystik genügt die Betonung des Allgemeinen in dem Gedanken des Begrabenseins in der wüsten und leeren Gottheit. Der Untergang in Nichtesnicht. Das Fortgezogenwerden in den Urgrund des Seins. Die Seele ist so mächtig, daß sie den Durchbruch nach der Ewigkeit vollziehen, Gott zur Vereinigung zwingen kann. Aber indem sie Gott zwingt, erleidet sie selber den Zwang seiner Liebe. In heiliger Passivität erleidet sie sein Wirken, und in dem Gedanken des Gottwerdens erlischt niemals die Sehnsucht des zu Gott Kommens. Die starke Betonung des Allgemeinen, in dem alles ruht und begründet ist, läßt die Teile in ihrer Selbständigkeit und Abgegrenztheit nicht bestehen. Und so stirbt die Seele vor dem allmächtigen Gott.

Die Antinomien der verschiedenen Kulturgebilde münden in die Sphäre des religiösen Lebens. Aber die Sphäre der Religion ist nicht so ohne weiteres die Lösung, hebt nicht so ohne weiteres die Gegensätze auf. Vielmehr erscheinen die Gegensätze der anderen Kulturgebiete hier in verschärfter Form, wo es sich um die letzten Werte handelt. An der Lösung der religiösen Antinomien arbeitet das religiöse Genie, und wir müssen die Probleme zu verstehen suchen, vor die es gestellt ist. Dahin gehört aber auch die Synthese von Magie und Mystik, die Meister Eckhart versucht hat.

Digitized by Google

# Notizen.

Jedesmal, wenn ein Mensch von uns genommen wird, erleben wir es von neuem: daß der Tod nicht nur ein Zerstörer ist, sondern auch ein Schöpfer, ein großer Umwerter. Dem lauten Markte des Lebens entrückt er den Verblichenen, aber er erhebt ihn zugleich in das stille Pantheon der Geschichte. Er vernichtet die Beziehungen, die uns ihm verbanden, aber gerade dadurch enthüllt er sein Wesen. Liebe und Haß, Freundschaft und Gegnerschaft, solcher Art sind die Kategorien, mit denen den Lebenden unvollkommen zu erfassen wir uns begnügen müssen — der Tod ermöglicht es uns, der Totalität des abgeschlossenen Lebens mit der Kategorie der Persönlichkeit uns zu bemächtigen. Die Ueberführung aus dem Herrschaftsbereiche jener praktischen in das Geltungsgebiet dieser historischen Kategorie zu vollziehen, macht das Wesen des Nekrologes aus.

Kein schönerer Nekrolog konnte Georg Jellinek zuteil werden als die Ausgabe seiner Ausgewählten Schriften und Reden (zwei Bände, Berlin, O. Häring, 1911), die schon so bald nach seinem Tode der Sohn mit Sorgfalt und Geschmack sammelte, die Witwe der Fakultät überreichte, die ihn mit Stolz den ihren nannte, und der Freund, Wilhelm Windelband, mit einem den Kulturgehalt seiner Persönlichkeit feinsinnig hinzeichnenden Geleitwort zierte. Wenn auch in diesen beiden Bänden nicht die Totalität seiner Leistung, sondern nur die kleineren Schriften vereinigt sind, so ermöglichen sie dennoch, die Persönlichkeit in ihrer Totalität zu erfassen. Denn gerade ästhetisch gestimmte Naturen pflegen sich in solchen kleineren Arbeiten, die bis in das letzte Wort ausgefeilt werden können, am reinsten auszusprechen. Und so bilden diese 64 bisher teils in Zeitschriften und Zeitungen verborgenen, teils überhaupt unveröffentlichten Arbeiten eine Perlenschnur, die man mit Entzücken durch die Finger gleiten läßt.

Der erste Band will ein Lebensbild Georg Jellineks aus seinen Werken sein. Er zeigt den jungen Mann, der in seinen Habilitationsarbeiten an strafrechtlichen Problemen seinen formalen Scharfsinn übt, den Aufgaben aber, denen sein tieferes Bedürfnis zugewandt ist, in philosophischen Aufsätzen über Leibniz und Schopenhauer, Goethe und Spinoza Genüge tut, und, z. B. in einem Vortrage über die Idee des Rechts im Drama, zwischen dem, was der Beruf fordert, und dem, was das Herz erfüllt, eine Brücke zu schlagen bemüht ist — endgültig gelungen ist ihm diese Versöhnung von Jurisprudenz und Philosophie erst als er in den publizistischen Fächern sein eigenstes

Digitized by Google

Arbeitsgebiet fand. Augenfällig ist die Neigung, sich zu bekennen. Es gibt Denker, die in der herben Zurückhaltung eines männlichen Schamgefühls von ihren Werken jede Spur ihres Wesens nach Kräften fernhalten, und es gibt andere, die in dem nicht weniger berechtigten Triebe künstlerischer Selbstgestaltung ihren Schöpfungen ihre Persönlichkeit eindrücken möchten — Jellinek hat, naturgemäß in der Jugend mehr als im Alter, zu dieser zweiten Klasse gehört. Diese Entwicklung vom Jüngling zum Mann mag man in den beigegebenen Bildnissen des 29jährigen und des 55jährigen verkörpert sehen. Nun findet, wer ihn kannte, nur noch zwischen den Zeilen persönliches Bekennen, besonders in den Aufsätzen, in denen er Lebender und Toter feiernd gedenkt — es sei denn, daß festliche Gelegenheit ein Bekenntnis fordert, wie in den Reden des Prorektoratsjahrs. Das Prorektorat wurde Jellinek zum Höhepunkte seines Lebens, wohl deshalb, weil er in der Universitätsverwaltung die beiden Aufgaben, denen sein tiefstes Interesse galt, in engster Beziehung, rechtliche Organisation in unmittelbarem Dienste der Kultur fand. Das mag seiner Prorektoratsrede über den Kampf des alten mit dem neuen Recht ihren unvergeßlich frischen Vortrag die Heiterkeit florettbewehrter fröhlicher Wissenschaft gegeben haben.

Sie führt hinüber zum zweiten Bande, der den großen Publizisten an seinem Lebenswerke zeigt. Hier findet man, mit sorgfältigen Anmerkungen des Sohnes, das große Fragment des zweiten Bandes vom Recht des modernen Staates. Hier die schöne Trias populärer Vorträge: „Adam in der Staatslehre“ und, bisher ungedruckt: „Hobbes und Rousseau“ und „die Entstehung der modernen Staatsidee“, deren letzten man der staatsbürgerlichen Bildung weitester Kreise nutzbar gemacht sehen möchte. Hier die zahlreichen kleinen Aufsätze, in denen er zu politischen Tagesfragen des Deutschen Reiches und seines Heimatlandes — an dem er mit einer Liebe hängt, die gerade im Tadel am rührendsten hervortritt — Stellung nimmt, mehr wissenschaftlich klärend als politisch fordernd, mit der Skepsis des theoretisch-kontemplativen Menschen — „die Unberechenbarkeit politischer Massenwirkung“ ist sein letzter Aufsatz betitelt.

Und doch steht hinter Georg Jellineks wissenschaftlicher Lebensarbeit eine ausgeprägte Weltanschauung. Ihr Ausgangs- und Endpunkt ist die Persönlichkeit — die ursprünglichen Rechte der Persönlichkeit haben (nach Windelbands feiner Bemerkung) für ihn, der ihren religiösen Ursprung aufdeckte, auch eine fast religiöse Wertfärbung. Wer fühlte sich nicht daran erinnert, daß Jellinek schon in seiner Erstlingsschrift, Schopenhauer und Leibniz gegeneinander abwägend, sich auf die Seite der Monadologie stellte! Und wie Leibniz, so dient auch ihm zum Korrektiv dieses Individualismus, bestimmt, zu verhüten, daß er jeder individuellen Laune zur Rechtfertigung diene, die universalistische Forderung, daß das Individuum ein Spiegel der Welt sei. Daher die allseitige Aufgeschlossenheit seines Wesens, sein Verständnis für Persönlichkeiten, seine Empfänglichkeit für Zeitströmungen; daher aber auch um so rühmlicher, wenn er dennoch starken Zeitströmungen sich entgegenzusetzen die Kraft fand; es will etwas

Digitized by Google

bedeuten, daß der junge Jellinek in den Jahren zwischen 70 und 80 gegen Pessimismus und Materialismus zu Felde zog. Diese Weltanschauung befähigte Jellinek dem Liberalismus eine neue tiefere Staatslehre zu geben. Die liberale Staatstheorie mußte bisher den Vergleich mit der weltanschaulichen Tiefe der konservativen scheuen; konnte und mußte doch die konservative Staatstheorie als die jüngere ihren Stollen tiefer als jene treiben — Jellinek hat dem Liberalismus wiederum noch tiefere Ideen-Gänge zu erschließen mitgeholfen.

Doch ist für seine Stellung in der Geschichte seiner Wissenschaft mehr noch als das Ergebnis die Methode seines Denkens entscheidend. Die einzigartige Vereinigung philosophischer und historischer Bildung in seiner Person geleitete ihn zwischen der Gefahr eines die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Staatsbildung nur registrierenden Historismus und der entgegengesetzten eines diese Mannigfaltigkeit in einer »tötenden Allgemeinheit« generalisierenden Naturalismus sicher hindurch zu seiner Methode der Typenbildung. Solche Typenteilen die konkrete Fülle des Inhalts mit den historischen Individualbegriffen und doch zugleich mit den naturalistischen Gattungsbegriffen die Maßgeblichkeit für einen weiten Umfang von historischen Einzelerscheinungen. Aber sie beanspruchen diese Maßgeblichkeit nur regelmäßig, nicht unbedingt — das kleinliche Verfahren, Regeln durch seltene Grenzfälle oder gar nur konstruierte casus non dabiles widerlegen zu wollen, findet deshalb bei Jellinek keine Stätte. Es ist landläufige Juristenweise, sich vorwiegend für den problematischen Grenzfall zu interessieren — die Art der Großen in der Wissenschaft ist es noch immer gewesen, ihre Probleme gerade in dem für jene selbstverständlichen Normalfalle zu finden. So hat Jellinek sich der Typen des ständischen, absoluten, konstitutionellen, parlamentarischen Staates zu fruchtbarster gegenseitiger Aufklärung bedient. Es mag zugestanden werden, daß die Typenbildung, als welche nicht das Gemeinsame, sondern das Wesentliche der Einzelerscheinungen herauszustellen sucht, für ihre Resultate nicht die Geltung eines wissenschaftlich Erkannten, sondern nur die Ueberzeugungskraft eines künstlerisch Geschauten ansprechen kann. Aber Jellinek war Künstler, bis in die Schmiegsamkeit seines wohlgepflegten Stils hinein. „Der Grad, in welchem jeder im einzelnen Dinge nur dieses oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maßstab seiner Annäherung zum Genie", sagt Schopenhauer. Solches Herausschauen des Typischen war Jellinek gegenüber der Geschichte eigen; in dieser Verwertung der Geschichte als einer reichen Vorratskammer staatsrechtlicher Experimente nahm er die Arbeit eines Großen auf: man hat ihn nicht unpassend den Montesquieu unserer Zeit genannt.

Uns aber, deren Lebensweg eine Strecke neben dem seinen einherging, bleibt Georg Jellinek zu allem andern noch der gütige Mensch, dem andern hilfreich zu sein, eigene Freude war.

Gustav Radbruch.

Das Erscheinen des ersten Bandes von Christiansens »Kantkritik« lenkt das Interesse von neuem zu seiner



Digitized by Google

»Philosophie der Kunst« zurück. (Verlegt bei Claus u. Feddersen, Hanau 1909). Das Werk ist auf breiter erkenntnistheoretischer Grundlage aufgebaut, und sein erkenntnistheoretischer Ertrag harmoniert in bewunderungswürdiger Weise bis in alle Auszweigungen des an praktischen Fragen so reichen Buches mit den Forderungen der ästhetischen Spezialprobleme. Ich möchte sein Grundthema als metaphysischen Impressionismus kennzeichnen; metaphysisch, insofern der ästhetische Wert — entgegen allen biologistisch-psychologischen Tendenzen — in der „höheren Wirklichkeitssphäre der erfahrbaren Welt" kulminiert als „ein nicht Sichtbares hinter dem Sichtbaren, ein nicht Hörbares hinter dem Hörbaren"; allein zugänglich ist er der Selbstoffenbarung des künstlerischen Menschen, die in der Ueberwindung der individuellen Existenz im Erhabenen und Tragischen ihre Weihe erhält. Impressionistisch, insofern durch die Umschaffung und Umgestaltung der Sinneseindrücke zu unbildlichen Impressionen die ästhetische Objektsynthese konstituiert wird, welche Kunstverständnis und Kunstkritik erst ermöglicht.

Durch die Transponierung der primären Sinneseindrücke in ein den Energien des Sittlich-heroischen verwandtes Reich sekundärer Stimmungsimpressionen wird zugleich das erkenntnistheoretische Problem des ersten Abschnittes wieder aufgenommen, welches die logische Notwendigkeit in der Ueberführung des materialen Urteilsobjektes in die Form der autonom-nachschaffenden Wertbeurteilung begründet — das Grundthema aller idealistischen Philosophie. Zugleich wird das Interesse des künstlerisch ungebildeten Auges von der gelungenen Verstofflichung des künstlerischen Eindruckes auf die ästhetischen Urphänomene hingelenkt, die allein in den Formen des Kunstwerkes, in Anreiz und Erfüllung (lösendes Finale), Ansage und Lösung der Linien und Rhythmen zu suchen sind. Mit der Analyse der Stimmungsimpressionen und ihres dynamischen Verhältnisses hat Christiansen es meisterhaft verstanden, uns in die geheime Werkstatt des künstlerisch-nachschaffenden Verständnisses, in die „Aktivitätssphäre" des ästhetischen Begreifens einzuführen, wobei er in ungezählten Beispielen der bildenden Kunst, Poesie und Musik gleichmäßig gerecht wird. Dieser anti-sensualistischen Tendenz entspricht seine Auffassung des ästhetischen Erlebnisses, das als „Schein einer Triebentfaltung definiert wird"; inhaltlich durch einen Sondertrieb nicht bestimmbar, entlehnt es vielmehr seine Inhalte den anderen Trieben des Menschen. Aber diese Welt klingt in ihm nur an, denn nicht an den Triebverwirklichungen selber, wohl aber an ihrem Kräfteverhältnis ist die Kunst interessiert, das sie durch die Analogie des schönen Scheines allein in sich aufzunehmen vermag. So reicht das ästhetische Erlebnis hinauf bis in die Sphäre des Metaphysischen und hinab bis in das vom Impressionismus bevorzugte Reich des Empirischen und seiner animalischen Trieberfüllungen.

Ich habe nur die philosophische Fundamentierung dieser Aesthetik hervorgehoben, die in ihren Spezialfragen einen unerschöpflichen Reichtum künstlerisch-intimen Verständnisses verrät. Dem großzügigen Charakter von Weltanschauung und theore-

Digitized by Google

tischer Analyse, der feinsinnig-anregenden Diskussion der Detail- und Zeitprobleme entspricht seine Sprache, die in rascher Lebendigkeit, Prägnanz und Schönheit eine seltene Kultur des Ausdruckes zeigt. Der Autor eines solchen in unendlicher Schaffensfreudigkeit geschriebenen Buches ist Künstler, und es wird sich niemand wundern, wenn er so eindringlich von dem Genießenden wie dem Kritiker „ästhetischen Optimismus« verlangt. Ernst Pariser.

Hermann Graf Keyserling, Prolegomena zur Naturphilosophie. München, 1910, Lehmanns Verlag. XI und 159 S.

Dies Werk des Grafen Keyserling halte ich für das bedeutendste, das er geschrieben hat. Es ist von einer Echtheit des Ringens um die Lösung der philosophischen Grundprobleme, die nur durch die von ihm verkündete Kardinaltugend der Wahrhaftigkeit (158/159) ermöglicht wird. Durch die Ehrfurcht vor der Sache und vor deren größten Bearbeitern, wie Kant, die ich in den früheren Schriften, besonders in »Schopenhauer als Verbilder« vermißt hatte, zeichnet es sich aus und hebt uns in eine Atmosphäre reiner Geistigkeit. Es ist unmöglich für ein kurzes Referat, ein nur annähernd genaues Bild von dem Inhalt dieses Buches zu liefern; alles was ich geben kann, sind Anregungen, es selbst zu lesen: langsam, bedächtig, öfters.

Die Arbeit ist eine vertiefte Wiederholung der 1907 an der freien Hochschule zu Hamburg gehaltenen Vorträge (VII.). Im ersten Vortrag »Der kritische Gesichtspunkt« wird die Kantische Theorie des Phänomenalismus, der empirischen Wirklichkeit und der transzendentalen Idealität der Erscheinungen entwickelt; durchsichtig, souverän und ohne den unanschaulichen Stil des Königsbergers Denkers. Die grundsätzliche Verwerfung aller Metaphysik als Wissenschaft durch Kant ist meisterhaft und mit liebevollem Uebersehen der zeitweisen Inkonsequenzen ihres Schöpfers gezeichnet (vgl. besonders 23 ff.).

Der zweite Vortrag »Vernunft und Weltordnung« betont zunächst die Verfehltheit, das Weltall nach dem Zweckmäßigkeitsprinzip zu erklären. »Heute steht fest, daß das Denkmittel der Teleologie im Rahmen der ganzen unbelebten Natur nicht anzuwenden ist; soweit die Wissenschaft kompetiert, geht hier alles nach blinden Gesetzen vor sich. Zweckmäßig sind einzig die Organismen eingerichtet, nur diese sind als Naturzwecke zu begreifen. Deren Organisation entspricht allerdings den höchsten Anforderungen der Vernunft und ist ohne Voraussetzung eines zu verwirklichenden Zwecks überhaupt nicht zu verstehen; je weiter die Forschung vordringt, desto deutlicher offenbart sie den vernunftgemäßen Charakter der Lebenserscheinungen, desto geistiger erscheint das Walten der Entelechie. Aber was für die Lebensweise gilt, besteht für das Weltall nicht zu Recht« (32). Die empirische Wirklichkeit untersteht den logischen Normen, den Anschauungsformen von Raum und Zeit d. h. den mathematischen Normen und den Kategorien und Grundsätzen des reinen Verstandes.

Der dritte Vortrag, einer der gehaltreichsten, betrachtet »Die Erkenntniskritik als Zweig der Biologie«. Er stellt sich die Frage: wenn die empirische Realität ein Werk unserer Vernunft ist, was ist unsere Vernunft



Digitized by Google

im Zusammenhang dieser Wirklichkeit? Die Lösung des Problems erhellt aus der Einsicht, daß die wissenschaftlichen Theorien unserer Vernunft »Instrumente der Erkenntnis sind, zweckmäßig oder unzweckmäßig« (57). Wo aber Zweckmäßigkeit ist, ist Wille. »Der Erkenntnistrieb ist also nicht durch die Wissenschaft, sondern umgekehrt die Wissenschaft durch den Erkenntnistrieb zu definieren. Können wir diesen nun als letzte Voraussetzung gelten lassen? Schwerlich; denn ein Trieb ist immer nur als Bedürfnis zu verstehen, und ein Bedürfnis nur als Bestimmung eines, welcher bedarf. So setzt denn der Erkenntnistrieb, um verstanden zu werden, das Dasein eines lebendigen Menschen voraus. Wenn nun der Erkenntnistrieb nur im Zusammenhang des Menschenlebens zu begreifen ist, so muß er, da dieses einen Spezialfall des Lebens überhaupt bezeichnet, offenbar am erschöpfendsten im Zusammenhange des Gesamtlebens zu begreifen sein. Und so ist es in der Tat« (58/59). So ist das Erkennen eine Funktion des Lebens; und daher bei verschiedenen Organismen ein Verschiedenes; je nach der »Umwelt«, dem Milieu, dem sich ein Lebewesen anzupassen hat (59 ff.). Die konstruierte Vorstellungswelt eines Meerschwammes ist nicht wahrer oder falscher als die menschliche (65). Den Schluß des Vortrages bildet eine tiefsinnige Einteilung der Wissenschaften. Die Disziplinen der empirischen organischen Außenwelt sind Anatomie, Physiologie, Biologie; die des empirischen Seelenlebens Logik, Psychologie, Erkenntniskritik (69 ff.). Das wirtschaftliche Ergebnis davon ist: »Die Erkenntniskritik *ist* Biologie« (76).

Im *vierten* Vortrag werden »Naturgesetze und Naturerscheinungen« voneinander geschieden. Die Wissenschaft hat es nicht mit dem Chaos der Erscheinungen, etwa der Augenblicks- oder der Erinnerungserlebnisse, zu tun, sondern mit der Erforschung der Gesetzlichkeiten, d. h. der Konstanten und darum allgemeinen Relationen zwischen den Erscheinungen (86/78). »An sich« existieren solche Gesetze nicht, sondern sie sind die Netze, in denen wir die Erscheinungen für unsere Lebenszwecke einfangen. »Unabhängig vom Denken gibt es keine Gesetze, sobald aber gedacht wird, sind sie unbedingt, weil sich die Natur im Geiste, dessen Sonderart nach, nicht anders als in Form eines gesetzmäßigen Zusammenhanges ausdrücken kann« (95/96).

Der *fünfte* Vortrag bringt die Entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik, d. h. der Ueberzeugung über die Existenz und Beschaffenheit einer grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit. »Für die kritische Wissenschaft gibt es nur *eine* Wirklichkeit, bestehend aus Phänomenen, die nach Gesetzen zusammenhängen. Aller Idealismus kann daher nur den einen Beruf haben, diese Wirklichkeit begreiflich zu machen« (104). Das war das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen gewesen. Jetzt steigen wir in höhere Regionen. Gibt es irgend einen anderen Weg, da der wissenschaftliche versagt, über das Absolute, das Jenseits der Erfahrung, das Transzendente Gewißheit zu erlangen? Kants moralischer Glaube und praktische Postulate werden verworfen (110/111). Aber ein neuer Weg, der eigentlich kein Weg, sondern eine Art innerer Augenblicksoffenbarung ist, wird mutig be-

Digitized by Google

schritten. In gerechter Würdigung von Bergson und in dankbarer Anerkennung der Gaben, die er von ihm empfangen (134 ff.), schreibt Keyserling: »Nur in uns, in geheimnisvoller Tiefe, lebt etwas, das nicht Erscheinung wäre. Hier allein gibt es etwas, das Erscheinungen hervorbringt, ohne selbst in die Erscheinung zu treten. Was ist es? Nennen wir es Leben, da unsere Betrachtungen der Naturphilosophie gewidmet sind« (119). Das Schöpferische, das Ueberindividuelle, das Ueberempirische sind die drei Grundeigenschaften des Lebens (121 ff.). Sie zu erfassen ist nicht die Folge des begrifflichen Denkens, sondern schöpferischer Tat. »Aus diesen Bestimmungen geht ohne weiteres hervor, daß es eine ‚Methode' der Metaphysik nicht geben kann: metaphysisches Wissen kann dem Nicht-Wissenden ebensowenig vermittelt werden, wie Unlebendiges zum Leben zu erwecken ist. Das metaphysische Wissen ist unmittelbarer, unvermittelbarer Lebensausdruck, es ist daher mit keinerlei Wissenschaftskenntnis zu vergleichen, sondern einzig mit lebendigen Wirklichkeiten« (131).

Der sechste Vortrag »Vom Ideal des menschlichen Denkens« steht nicht ganz auf der Höhe der vorigen. Er stellt die Präzision, Exaktheit, Objektivität als Kriterien der philosophischen Forschung hin, ohne daß die Vollständigkeit der philosophischen Merkmale (wo bleiben Voraussetzungslosigkeit, Universalität?) dabei einleuchtet, auch nicht die Bestimmtheit in der Analyse dieser Merkmale.

Da für alle Weltanschauungsfragen das Motto gilt amicus Platonis magis amicus veritatis, so seien zum Schluß dieses Berichts noch ein paar kritische Bemerkungen angehängt. Sie beziehen sich im wesentlichen auf zwei historische und zwei sachliche Behauptungen. Die erste Gruppe betrifft die Darstellung Kants. Wenn der Verfasser des öfteren so feinsinnig hervorhebt, Kant sei über sich selbst hinausgegangen, so übersah er doch, daß Kant die Möglichkeit einer biologischen Metaphysik in der »teleologischen Urteilskraft« ahnend vorausschaute, freilich durch die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft im Fluge gehemmt. Ich halte diese Andeutungen der Kritik der Urteilskraft für weit fruchtbarer als die auch vom Grafen Keyserling verworfene Hintertür der praktischen Postulate. Und ferner kann ich nicht zugeben, daß Kant die Denknotwendigkeiten a priori nicht a priori habe auffinden wollen (18). In der Kr. d. V. ist reine Vernunft Genitivus subjectivus und objectivus. Ueberschriften wie die vom »transzendentalen Leitfaden zur Auffindung aller reinen Verstandesbegriffe« beweisen dies.

Was die sachlichen Einwände betrifft, so richtet sich der erste gegen die biologische Sanktion der Erkenntniskritik. Diese biologische Ausdeutung des Erkennens kann ja nur auf Grund der normativen Erkenntnisfunktionen vollzogen werden, so daß sich der Zirkelbeweis ergibt. Auch die Relativität der Erkenntnis besteht nicht zwischen den einzelnen Lebewesen. Im Zustand der intellektuellen Besonnenheit würde das Insekt, der Schwamm, der Vogel immer nur urteilen: Ich empfinde jetzt Rot, Blau; aber nicht: das Ding an sich ist rot, blau, und sie würden so niemals in Widerspruch mit den Aussagen anderer Wesen geraten.

Ferner scheint mir die Möglichkeit einer kritischen Metaphy-

Digitized by Google

sik als eines Wissens dritter Ordnung oder eines allgemeingültigen Vermutungswissens nicht geleugnet zu werden dürfen. Eine metaphysische Hypothese, die den logischen oder mathematischen Axiomen widerspricht oder in ihren Folgerungen mit der Erfahrung nicht harmoniert, ist falsch. Eine metaphysische Hypothese, welche die Totalität der Erfahrung (z. B. durch eine auch von Keyserling angenommene Existenz anderer Seelenwesen, etwa der Mitmenschen) verständlich macht, dort wo die phänomenale Welt das nicht aus sich selber tut, ist ein Vermutungswissen. Bestehen mehrere gleichberechtigte metempirische Hypothesen nebeneinander, so verdient die ökonomischere den Vorzug. Und zwar wegen der Analogien mit der Einheit in der Mannigfaltigkeit, welche die empirische Realität genau so wie unser Denken beherrscht. Doch damit soll dem Urteil der Leser nicht vorgegriffen werden, sondern nur ihr eigenes und selbständiges Nachdenken über das vortreffliche Werk dieser Prolegomena in Fluß geraten.

Raoul Richter, Leipzig.

---

Prof. Michele Losacco, der eine biographisch-kritische Studie über den Abt Domenico Mazzoni vorbereitet (Mazzoni war in Deutschland in den Jahren 1836 bis 1837 und stand dann in brieflichen Beziehungen mit einigen deutschen Hegelianern, besonders mit Baumann), wendet sich an alle, die öffentlichen Bibliotheken inbegriffen, welche Briefe von Mazzoni oder Dokumente über ihn besitzen, mit der Bitte, ihm davon gefl. Mitteilung zu geben.

Zu richten an Prof. Losacco, Pistoja, Italien.

Digitized by Google

# Herder, Kant, Goethe.

Ein Kapitel zur Kulturphilosophie des deutschen Idealismus.

Von

Eugen Kühnemann (Breslau).

Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« bedeuten in ungewöhnlichem Sinn und Grade ein Werk, in dem ein Schriftsteller sich vollendet[1]). Nicht nur faßten sie die Gesamtheit seiner Arbeiten zum ersten Mal zu einer Einheit zusammen. Sie stifteten auch erst den großen Zusammenhang, welcher allen den verschiedenen Richtungen seines Denkens Platz gab und in dem er Stellung nahm zum Ganzen der Welt. Das großartige Bild des Universums, mit dem die »Ideen« beginnen, ließ schon die Natur erscheinen als ein Reich des Emporstrebens in eine immer vollkommenere Organisation und Form des Lebens und zog bereits das physische Dasein an den geschichtlichen Gedanken der Höherentwicklung heran. Als die höchste Blüte der Natur eröffnet sich das seelische Leben. Die geschichtliche Welt erscheint im wesentlichen als die Welt des Geistes. Die Geschichtsphilosophie Herders ist eigentlich Psychologie der einander folgenden Kulturen. Hier entfaltet sich in überraschendem Reichtum die Herdersche Gabe des inneren Mitlebens in den geistigen Gebilden.

Daß sein Werk aus solchem wahren Mitleben hervorgeht, macht es ihm so persönlich eigen. Er lebt selber darin mit allen Besonderheiten seiner feinen und reichen Seele. Sein ganzes Gefühl legt er in diese seine Welt. Sie entzückt ihn als der Ausdruck eines göttlichen Lebens. Ueberall Eigenheit und Lebendigkeit, in allen Erscheinungen stets dieselbe und doch immer neu, überall die Entfaltung des jetzt und hier möglichen und notwendigen Lebens scheint sie ihm der Inbegriff der weisesten Güte und Schönheit. Je tiefer er ihre Gesetzlichkeiten durchdringt, um so mehr befriedigt sie sein

1) Die folgenden Darlegungen bilden ein Kapitel aus der zweiten neu bearbeiteten Auflage meines Buches »Herders Leben«, die 1912 bei Beck in München erscheint.



Digitized by Google

Gemüt. Für jene Einheit in der immer neuen Lebendigkeit wählt er den Ausdruck, daß die Einheit der gleichen Gotteskraft in allen Erscheinungen sich offenbare. Da aber dies gleiche Leben in immer feineren Blüten sich emporbildet bis zur Höhe der vollendeten Humanität, spricht er von der Stufenleiter der emporstrebenden Gotteskräfte. Sie sind nicht eingeschränkt auf unsere Welt der Sichtbarkeit. Herder läßt in frommer Ahnung dies menschliche Leben in der Unsterblichkeit unter höheren Wesen sich vollenden. Er genießt in seinem Werk den völligen Einklang zwischen Erkenntnis und Religion.

Ganz durchdrungen von seinem Gefühl lösten sich die Gesichte als ein Gestaltetes und Lebendiges von seiner Seele. Die »Ideen« waren eine rechte Erkenntnisdichtung. Wohl war es nachgeschaffenes Leben, das Herder wiedergab. Aber es war doch wirklich Leben. Er bewährte in der weitesten Ausbreitung seine Gabe, im fremden Leben das eigene zu fühlen oder zum höchsten Selbstgenuß der eigenen Lebendigkeit zu kommen, indem er fremdes Leben in seiner ganzen Eigenheit nachlebte und mitempfand. Jetzt aber war es das Allleben der Welt, der Erde, der Seele, der Völker, der Kulturen, das er nachschuf. Er brachte in die Bildung diese Weite des menschlichen Verstehens und gab der Seele in der Feinheit des Mitgefühls mit dem All des Menschlichen eine neue Kultur.

Der Leibnizische Idealismus erscheint in solcher Anschauung durchaus als ein ursprüngliches Erlebnis in einer dichterisch reichen Seele wieder. Er dringt erst hiermit wahrhaft in das Gebiet des seelisch-geschichtlichen Lebens vor. Denn es ist eine idealistische Tat, wie Herder den Einen Gedanken der Menschheit in der Gesamtheit der geschichtlichen Erscheinungen ergreift. Er hat, wenn auch noch schwankend und tastend, das universale Geschichtsleben als Eine Idee der Erkenntnis gesetzt. Dies gibt den ausgesprochenen und unausgesprochenen Erörterungen ihre hohe Bedeutung, in denen er bei Gelegenheit der »Ideen« mit den ersten Geistern Deutschlands, mit Kant und Goethe, gestanden hat. In allen Wechselfällen des Streits arbeitet das tiefste Anliegen der Wissenschaft und allgemeinen Weltanschauung. Hier handelt es sich nicht um eine bloße Geschichte, um vergangene Dinge, sondern um die Kulturphilosophie selber in ihren ersten Gründen, um das Verstehen des Menschenlebens. Die Art der persönlichen Auseinandersetzung macht aus dem Ringen um dieses Stück des deutschen Idealismus ein Kapitel ergreifender Seelengeschichte. Auch die großen Fortschritte der Wissenschaft bedeuten Schicksale und am meisten für die feinsten Denkerseelen. Die allgemein bekannten Zeugnisse reden gerade in diesem Sinn in jeder ihrer Wendungen eine neue und eindringliche Sprache. Was in dem Geister-

Digitized by Google

gespräch zwischen Herder, Kant und Goethe zum Ausdruck ringt, ist der Logosgedanke selber, der Gedanke von Sinn und Geist der menschlichen Kultur und vom Verstehen für das All der Menschheit.

## I.

Es ist das Schicksal der großen Geisteswerke, daß sie selten in ihrer eigenen Ganzheit zur Wirkung kommen. Die Mehrzahl der Urteile über sie besagt im Grunde nur, wie der Urteilende sich durch das Werk in seiner eigenen Welt gefördert oder gehemmt fühlt. Eine Auffassung, welche eine vielverschlungene Gedankenarbeit aus ihrem innersten Kern heraus in ihrer Notwendigkeit nachbildet, und gar eine Auffassung, die das also nachgebildete Werk nach seinem Verhältnis zu den Notwendigkeiten der Wissenschaft würdigt, begegnet sogar nur selten bei der ruhig zurückblickenden Nachwelt. Unter Zeitgenossen scheint sie fast unmöglich. Herders »Ideen« aber sind der Gegenstand einer Erörterung geworden, in der zum mindesten die weltgeschichtliche Wandlung, die der Gedanke der Philosophie selber damals durchlief, mit außerordentlicher Deutlichkeit hervortrat. Es handelt sich nur um ein paar Besprechungen, um einige kleine Aufsätze; scheinbar nur um ein Beispiel der alltäglichen wissenschaftlichen Polemik. Aber in Wahrheit dreht sich hier die ganze Welt der Gedanken: es ist eine Krisis, bei der die letzten Gründe zur Erörterung kommen für das Verstehen der Wirklichkeit und besonders des Menschen. Herders ganzes Werk war in Frage gestellt. So fühlte es auch Herder, wenn er es auch nicht klar begriff. Er empfand den Angriff wie einen Stoß in das Innerste des Lebens. Bis jetzt war alles freie, stolze Ausbreitung; hier stieß er gegen ein unüberwindliches Hindernis. Man lebt ein wirkliches Stück Weltgeschichte des Geistes mit und ahnt von dem edlen Opfer, das hier sinken wird. So stehen wir bei anscheinend leichten Erörterungen in den letzten Fragen des Daseins, und bei jedem Punkt unserer Bahn handelt es sich um Leben und Tod.

### 1.

Der gute und grimme Knebel schrieb an Herder am 7. Januar 1785: »Was sagen Sie zu unserer schönen allgemeinen Literaturzeitung? Ich habe mich gestern Abend noch über den Artikel, der Ihre Ideen betrifft, etwas geärgert, ich kann es nicht leugnen. Er ist gewiß von so einem illustren Dummkopf, einem Professor, der die Weisheit nach Elle und Maß zuschneidet. Wie schade wäre es, wenn ein so gelehrter Esel Sie nur um einen Schritt in Ihrem Wege störte oder Ihnen eine Stunde Zeit verdürbe. Freilich mag es der lichtscheuen Fledermaus wehe tun, wenn sie sich nicht wie der große



Digitized by Google

Vogel des Tages erheben kann.« Dieser illustre Dummkopf, dieser gelehrte Esel mit seiner Professorenweisheit, diese lichtscheue Fledermaus hieß Immanuel Kant. Er hat den ersten und den zweiten Teil der »Ideen« besprochen, beide in der neugegründeten Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, den ersten im Januar 1785, den zweiten im November 1785. Eine für Herder eintretende Entgegnung, die von Karl Leonhard Reinhold, dem späteren Apostel Kants, unter der Maske eines Pfarrers geschrieben war und im Februarheft 1785 des deutschen Merkur erschien, fertigte er mit herzerquickender Schärfe und Bündigkeit im Märzheft der Jenaischen Literaturzeitung ab. Ebenso antwortete er Forster, der gegen die Besprechung des zweiten Teils aufgetreten, im deutschen Merkur Januar 1788 mit der Abhandlung »über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie«. Zwei weitere kleine Aufsätze stellen dann geradezu die Kantische Ansicht von der Geschichte und ihrem Anfang der Herderschen Weise gegenüber. Die »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« im Novemberheft der Berlinischen Monatsschrift (1784) bestimmt die Idee der Geschichte. Die Blätter: »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« (Januar 1786) wetteifern in einer fast drolligen Weise mit Herders Art, die Erzählungen der Genesis als geschichtliche Urkunde zu verwenden.

Der Gegensatz könnte nicht vollkommener sein. In den Außenstellungen erscheint er zunächst wohl nur wie der Gegensatz des alten Rationalismus mit der neuen phantasievollen Fülle der Wirklichkeitsanschauung. Dahinter aber steht der unversöhnliche Gegensatz in der Auffassung der Philosophie. Der alte Lehrer hat den Gang des Schülers offenbar aufmerksam verfolgt. Er gibt ein Bild seiner Geistesart, dem man die Aehnlichkeit nicht absprechen wird, wenn es auch nicht die Hand der Liebe ist, die es zeichnet. »Der Geist unseres sinnreichen und beredten Verfassers zeigt in dieser Schrift seine schon anerkannte Eigentümlichkeit. Sie dürfte also wohl ebensowenig, als manche andere aus seiner Feder geflossene, nach dem gewöhnlichen Maßstabe beurteilt werden können.« Er verweilt bei dem ganz Persönlichen des Herderschen Arbeitens. »Es ist, als ob sein Genie nicht etwa bloß die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit andern, der Mitteilung fähigen zu vermehren, sondern als verwandelte er sie (um ihm den Ausdruck abzuborgen) nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine spezifische Denkungsart, wodurch sie von denjenigen, dadurch sich andere Seelen nähren und wachsen, merklich unterschieden und der Mitteilung weniger fähig werden.« Kant denkt die Wissenschaft als schulmäßig bestimmte Eindeutigkeit der

Digitized by Google

Gedanken, als den objektiven Verstand, dessen Begriffe in ihrer Notwendigkeit zugleich das gültige Denken für alle darstellen und daher allgemein mitteilbar sind. Ihn stört der künstlerische Beisatz des ganz persönlichen Erlebnisses in Herders Werk. Hier spricht sich dann der Gegensatz in der Auffassung der Philosophie aus. »Daher möchte wohl was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heißt, etwas ganz anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht; nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender vielumfassender Blick, eine in Auffassung von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauch derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen, immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke, mehr von sich vermuten lassen, als kalte Beurteilung wohl geradezu in denselben antreffen würde.« Der Erkenntniskritiker tritt dem Erkenntnisdichter gegenüber.

Offenbar war der Eindruck der »Ideen« auf Kant nicht allzu verschieden von dem der »Aeltesten Urkunde«. Wie er bei dieser Arbeit Herders in Briefen an Hamann den Gedankengang darzulegen suchte, wobei die bloße Uebertragung in eine logisch geordnete Vorstellungsreihe wie eine Parodie wirkte, so gibt er auch in der Rezension zunächst den Gang der »Ideen«, meist in Herders eigenen Worten und ehrlich bemüht, überall die entscheidenden Punkte hervortreten zu lassen. Aber freilich erkennt man die Gedanken kaum wieder, wenn sie so nebeneinander wie in der Zusammenreihung eines Lehrbuchs auftreten, herausgelöst aus dem großen Fluß und Zusammenhang, bei dem sie alle hineingreifen in die eine Aufgabe, die Menschheitsidee aus ihren Bedingungen aufzubauen. Es ist der Systematiker, der in Kants Worten spricht, der Mann, der das logische Gesamtsystem der unerschütterlichen philosophischen Gewißheiten sucht. Für diese hat er soeben in der »Kritik der reinen Vernunft« den Grund gewonnen durch die ins Innerste schneidende Kritik der metaphysischen Dogmatik. Nichts kann belehrender sein, als wie er unwillkürlich Herders Werk in seinen Gesichtskreis überträgt. Er sieht es für einen höchst merkwürdigen Ausläufer der von ihm überwundenen metaphysischen Seelenlehre an. Die Hauptabsicht dieses ersten Teils sei, die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit, aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organisation, zu beweisen. Er setzt hinzu: »mit Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen.« Hier

Digitized by Google

offenbar lag für ihn die Paradoxie: es sollen metaphysische Ergebnisse gewonnen werden auf nicht-metaphysischem Wege. Die dichterischen Analogienspiele, die aus der Naturwelt auf die Welt des Geistes schließen, erschienen dann als das methodisch Besondere der Herderschen Tat; das ganze Unternehmen wäre für Kant ein Spiel der Dichtung. Nun freilich würde Herder auch in dieser Angabe seiner wissenschaftlichen Absicht sich schlechterdings nicht erkennen. Er sucht nicht eine Metaphysik der Seele, sondern das Verständnis der seelischen Erscheinungen in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Es bleibt dennoch wahr, daß Kant, wenn er die Herdersche Richtung verkennt, doch über die methodische Haltbarkeit der Mittel, mit denen der alte Schüler arbeitet, Entscheidendes zu sagen hat.

Seine Einwürfe behalten daher ihr ganzes Gewicht. Er vernichtet den Analogieschluß, der von der aufstrebenden Reihe der Geschöpfe auf Erden schließt auf die Fortdauer der Menschenseele im Jenseits. Denn es sind verschiedene Geschöpfe, die in der Tierwelt den jeweils höheren Stufen der Organisation angehören. Hier aber soll derselbe Mensch in seiner seelischen Individualität erhalten werden. Grausam und unwiderleglich zerstört damit der wissenschaftliche Begriff in seiner Schärfe die ahnungsvolle Weite der Herderschen Welt. Dem Gedanken von der Stufenleiter der organischen Geschöpfe spricht er die Fruchtbarkeit ab: die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe bedingt die Vergleichbarkeit in gewissen Merkmalen, nach der man sie in eine Reihe nach auf- und absteigenden Aehnlichkeiten ordnen kann. Nur eine wirkliche Abstammungslehre würde auf Ideen führen, d. h. den wirklichen Gang der Genesis in der lebendigen Natur verständlich machen. Doch erscheint dieser Gedanke des neunzehnten Jahrhunderts Kant noch als eine ungeheuerliche Kühnheit. Von einer Einheit der organischen Kraft zu reden ist eine rein metaphysische Hypothese, die für Wissenschaft und Philosophie verwüstend wäre. Kant verwirft überhaupt die ganze Lehre von jenem göttlichen Reiche geistiger Kräfte, die sich in den Bildungen der Natur offenbaren sollen. Was heißt das anders als das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift. Es heißt Dichtung an die Stelle der Erkenntnis setzen. Ueberall geht die Kantische Prüfung auf die wissenschaftliche Möglichkeit und Begründung der Begriffe. Den Erkenntnischarakter der »Ideen« enthüllt er zur eigenen Verwunderung ihres Schöpfers. Denn diese seine Lehre von dem Gottesreich der geistigen Kräfte ist durchaus dogmatische Metaphysik, d. h. gerade das, was Herder vermeiden möchte und nicht geben will, ein Arbeiten mit Begriffen, die in der Erfahrungswelt keine Stütze haben, sondern dem bloßen Denken willkürlich entnommen, die nicht erforscht, sondern erfunden sind.

Digitized by Google

Dieser Nachweis gilt und reicht viel tiefer in das Wesentliche der Herderschen Tat, als nach den bloßen Worten deutlich sein mag. Es ist die Innigkeit des Mitlebens mit der ganzen Fülle geschauter Wirklichkeit, auf welche Herder stolz ist bei seiner Arbeit. Nach seiner Ansicht spricht er aus dem Herzen der Dinge; für nichts möchte er weniger gelten, als für einen bloßen Begriffsdichter: nun soll das alles, entgegen seiner eigenen innersten Meinung, bloße Metaphysik sein. Auf der andern Seite — an jener Lehre von der Einheit der Gotteskraft in aller Fülle der Welt hängt seine tiefste Ueberzeugung: ihm scheint sie eine offenbare Tatsache, Grund und Halt aller Tatsächlichkeit. Was er als jene göttliche Einheit ehrt und verkündet, ist in Wahrheit die Gesetzlichkeit alles Seins, und diese ist ihm in jedem Zuge Weisheit, Güte, Vernunft und Schönheit. Er ruht beseligt in diesem Schaun des Göttlichen überall, wohin er nur blickt. Bei einer solchen innigen, seelisch ergriffenen Gewißheit versteht er die nüchterne kritische Frage nach der wissenschaftlichen Möglichkeit der Begriffe nicht. Von Geistesart zu Geistesart gibt es hier keine Verständigung. Für Herders Gefühl vernichtete ihm Kant mit diesem einen Angriff seine ganze Welt.

Wenn man uns ein Werk zerschlägt, an dem unsere Liebe hängt, wirkt nichts verletzender als ein hinzugesetztes allgemeines Lob. Auch darin hat Kants Besprechung jene warme Lauheit, die bis aufs Blut empört. Er rühmt »manche eben so schön gesagte als edel und wahr gedachte Reflexionen«, vor allem aber »den Mut, mit welchem sein Verfasser die alle Philosophie so oft verengenden Bedenklichkeiten seines Standes, in Ansehung bloßer Versuche der Vernunft, — zu überwinden gewußt hat, worin wir ihm viele Nachfolger wünschen«. Endlich fällt er gar in den Ton der väterlichen Ermahnung. »Desto mehr aber ist zu wünschen, daß unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und daß Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemutmaßte, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurf ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge.« Alles wie ausgedacht, um einen in seiner genialen Schöpfung atmenden Dichter wie über etwas unbegreiflich Feindliches zu entrüsten.

Auf diesen Ton sind die Erwiderungen in Herders Briefen gestimmt. Er fühlt die Worte nur als einen persönlichen Angriff. Hämisch,

Digitized by Google

verdrehend und metaphysisch, platt, schief und boshaft, ganz außer dem Geist des Buchs von Anfang bis zu Ende findet er die Besprechung und vermag nicht zu verstehen, daß Kant, sein Lehrer, den er nie wissentlich mit etwas beleidigt habe, eines so niederträchtigen Werks fähig sein sollte. Offenbar ärgere sich der Herr Professor nur, daß er ihm nicht in seinem Schlendrian von Wortgaukeleien gefolgt sei. Daß Kant Herder wegen der in seinem geistlichen Stande bewiesenen Vernunftfreiheit rühmt, gilt für elende Denunziation. »Es ist doch eine klägliche Sache mit den Magistern der sieben freien Künste. Komme jemand und mucke nur, so wissen sie es gleich besser und betun sich von vorn und hinten gar erbaulich.« Die Schlußermahnungen, die letzten »Präzeptorlichen Regeln« weist er mit Wut als ganz unanständig ab. »Ich bin vierzig Jahre alt und sitze nicht mehr auf seinen metaphysischen Schulbänken.« Hier lehnt ein tief verwundetes Gemüt sich auf, das den Feind abstoßen will. Indem er ihn in verletztem Lebensgefühl zu einem Zerrbild dichtet, fühlt er nur um so lästiger den beklemmenden Druck des Gegensatzes.

2.

Mit den Augen des Hasses las er Kants kleine Abhandlung zur Geschichtsphilosophie. Die »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« ist möglicherweise überhaupt nicht gegen Herder geschrieben. Eine solche Arbeit lag auf Kants Wege von der »Kritik der reinen Vernunft« zur »Kritik der praktischen Vernunft«, von der Naturphilosophie zur Ethik. Um so deutlicher freilich wird der ganze Geist und Gegensatz des Unternehmens. Hier ist, sogar in neun Lehrsätzen nacheinander aufgereiht, wie ein kleiner Leitfaden für Vorlesungen der Entwurf der Kantischen Geschichtsphilosophie.

Wenn Herder die großen Gesichte gibt, durch welche ein Stück Völkerleben licht wird als eine eigentümliche Art seelischer Entwicklung und dadurch zugleich verständlich als ein Glied der in allen Mannigfaltigkeiten stets gleichen Menschheit, so handelt es sich für Kant um ein rein logisches oder kritisches Problem. Die ganze Frage ist: wie gewinnen wir den leitenden Gesichtspunkt für die Betrachtung des Menschen im Verhältnis zu den übrigen lebenden Geschöpfen? Leben bei den Naturgeschöpfen ist geknüpft an ihre zweckmäßige Bildung. Ein jedes, der Löwe, die Biene, die Ameise, erfüllen in ihrem Leben ihren Zweck. Auch die scheinbar willkürlichen Vorgänge des Menschenlebens stehen unter großen Gesetzlichkeiten, wie z. B. die Statistik der Ehen beweist. Aber auf unserer Wanderung durch die Zeiten leitet uns weder der Instinkt noch ein bewußter, vernünftiger Plan. Hört die Zweckmäßigkeit, die alles Leben be-

Digitized by Google

herrscht, hier auf? Oder läßt sich eine dem Menschen eigentümliche Naturabsicht entdecken, die in das Spiel der anscheinenden Regellosigkeiten dann doch Einheit und Sinn bringt?

Die Idee der Gesetzmäßigkeit in aller Natur verlangt, daß alle Anlagen zur Entwicklung bestimmt sind. Sie wären sonst im Spiel und willkürlich ausgeteilt. Der Mensch empfing die Anlage zur Vernunft. Sie besagt, daß nicht der Instinkt ihn leitet, sondern er selber der Schöpfer sein soll in der Einrichtung seines Lebens. Dies wieder schließt mit Notwendigkeit in sich ein zweites: viel Irren, viel Fehlgriffe, viel Uebung und langsam zu erwerbende Geschicklichkeit. Auf ein einfaches Wohlbefinden ist es hier offenbar nicht angelegt. Höchstens könnte von der Selbstachtung als dem Ziel des Menschen die Rede sein, wie sie ihm aus eigenen Leistungen des Willens fließen soll. Hier folgt dann eine dritte Einsicht unwidersprechlich: da diese Selbstachtung ganz langsam an seinen Taten sich entfaltet, so sollten demnach nicht in dem einzelnen Menschen, sondern im Fortgang der Zeiten, in der Gattung die menschlichen Anlagen voll zur Entwicklung kommen, und zwar in einer selbstgeschaffenen Vernunftkultur. Wie jener erste Satz aus dem bloßen Begriff der Gesetzmäßigkeit der Natur, folgt dieser mit Notwendigkeit aus dem Begriff des zur Vernunft angelegten Wesens, da die Vernunft ein langsam zu erarbeitendes Ziel ist. So ergibt sich denn Geschichte, d. h. ein Fortgang der Entwicklung als die notwendige Offenbarungsform des Menschlichen. Nicht das Glück der Natürlichkeit, sondern die Selbstachtung der sittlichen Tat ist das uns zugewogene Los: die selbstgeschaffene Kultur ist unsere Aufgabe. Indem wir hierin den Gedanken greifen, der den Menschen als Menschen bezeichnet, verstehen wir ihn doch als solchen innerhalb der Natur. Denn wie den anderen Geschöpfen sind auch ihm gesetzmäßig und zweckvoll die Anlagen ausgeteilt zur Entfaltung. Nur geht diese Entfaltung bei ihm durch die endlose Reihe der Zeiten.

Wir haben damit die Idee vom Menschen als dem geschichtlichen d. h. ins Unendliche sich entwickelnden Wesen. Als die notwendige Form für diese Entwicklung aber ergibt sich der Staat. Denn die treibende Kraft in der Selbstentfaltung des Menschenwesens ist nach Kant der Krieg, der Gegensatz und Streit. In einer allgemeinen arkadischen Idylle würden wir alle nicht nur zu Schäfern, sondern zu Schafen. Nun aber treibt es uns, die wir selbstische Wesen sind, die wir unsere Geltung, unsern Besitz, unsere Herrschaft und Selbstdurchsetzung suchen, zur Gesellschaft und damit notwendig zum Wetteifer mit anderen, an dem die Kräfte wachsen, die Talente sich ausbilden, so wie der Baum, der einsam stehend, krüppelig, schief und krumm

Digitized by Google

wüchse, im Walde mit den andern kämpfend um Luft und Sonne in geradem Wuchs sich zum Himmel streckt. Hier liegt das Prinzip der Kantischen Staatsphilosophie. Die allgemeine Not, welche die mit einander ringenden Eigenwillen sich bereiten, verlangt den Staat, d. h. die Einrichtung einer das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, die, als die Einheit von Gesetz und Macht, jedem seine Entfaltung ermöglicht, aber so, daß sie nicht die Selbstentfaltung der andern stört. Sie gibt also allen Freiheit und erhält damit den fruchtbaren Wettstreit, der eigentlich das Leben ist, aber indem sie die Grenzen dieser Freiheit genau dahin bestimmt und sichert, daß sie mit der Freiheit der andern bestehen kann. Der Staat als Macht erfüllt seinen Sinn durch die Schöpfung der Freiheit in Gesetzen. Damit ist durch Kant das Ziel der menschlichen Vernunftarbeit in der Geschichte genauer bestimmt. Der Geschichtsgedanke wird politischer Gedanke: der Staat erscheint als das notwendige Medium für alle geschichtliche Kultur. Der Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit ist musterhaft aufgewiesen. Die sittliche Idee entfaltet sich aus dem pathologischen Zwang der natürlichen Gegensätze und Unterwerfungen. Die rohe Wut der gegen einander anbegehrenden natürlichen Selbstigkeiten löst sich in dem sittlichen Wetteifer der Freiheit, in dem die Gemeinschaft lebendiger Individuen sich selber das Gesetz des freien Wachsens unter Freien gibt. So vollzieht sich ohne Bruch die Erhebung des natürlichen Menschenlebens in die sittliche Formgebung: der natürliche Krieg aller gegen alle verlangt den Staat, um aus einem Prinzip der Zerstörung ein Prinzip des Lebens zu werden. Der Sinn des Menschheitlichen bestimmt sich in der Idee der Rechtskultur.

Der nüchterne Kant verkennt nicht die kaum zu überwindende Schwierigkeit in dieser Aufgabe. Der Mensch hat als Tier, das er in seiner bloßen Selbstigkeit ist, einen Herrn nötig, nämlich die Macht und Zwangsgewalt des Gesetzes. Aber der Herr ist selber ein Mensch und soll doch die vollkommene Gerechtigkeit sein. Hier versteht man, wieviel Arbeit der Kultur zum Erreichen dieses Ziels gehört: die Entwicklung der Begriffe über die rechte Verfassung, die lange Erfahrung, der spät erworbene gute Wille. Wie reich an Enttäuschungen wird der Weg der Geschichte sein! Vor allem stehen die Staaten gegeneinander in demselben Verhältnis der blinden Selbstigkeit wie die Wilden. Auch sie gilt es umzubilden in eine Gemeinschaft, in der die Staaten wieder wie Bürger unter der selbstgewollten Zwangsgewalt des Gesetzes ihre Freiheit behaupten, indem sie sich gegenseitig die Freiheit sichern und wahren. Von solcher Gestaltung eines gesetzmäßigen äußern Staatenverhältnisses ist

Digitized by Google

die Sicherheit der vollkommenen bürgerlichen Verfassung abhängig, die sonst durch Gewalt von außen wie unter Wilden bedroht bleibt. Kant durchschaut jene innerste Lebensgesetzlichkeit alles staatlichen Daseins, durch die es in allen seinen Inhalten durch das Verhältnis zur Gesamtheit der Staaten wesentlich bedingt ist. Sein Geschichtsgedanke ist nicht allein politisch, sondern weltpolitisch. Der Krieg erscheint auch in dieser Beziehung als die natürliche Ausdrucksform des Völkerlebens. Der Krieg ist der natürliche Vorgang, durch den alte Staats- und Staatenkörper zerbrochen werden, um neue lebensfähigere aufzubauen. Die natürliche Bewegung der Geschichte arbeitet wie ein Automat in der Richtung auf ein Staatenverhältnis, das sich selber erhalten könnte, »nicht ohne alle Gefahr, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkungen und Gegenwirkungen, damit sie einander nicht zerstören«. Kant hat den offensten Blick für die Unbehaglichkeiten und Friedlosigkeiten unseres unvollendeten Zustands, in dem wir schwanken und schweben, weit vom Ziele, und dem als Begleiterscheinungen des Strebens alle die Uebel der Zivilisation angehören, gegen die sich die Klage Rousseaus richtet. Er bestimmt in klassischer Weise das Verhältnis von Kultur, Zivilisation und Sittlichkeit. Wir sind durch Kunst und Wissenschaft kultiviert; wir sind zivilisiert bis zum Ueberlästigen in gesellschaftlicher Artigkeit, Anständigkeit und Bequemlichkeit. Aber wir sind noch nicht moralisiert, d. h. zur Bestimmtheit des Willens gekommen, der allein das Gute, das Recht aller will. »Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend.« Kant hat den Pessimismus der Weisheit. »In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich, auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird.« Er hat bereits die Klage, die uns wie von heute klingt, daß, mehr noch als die Kriege, die unaufhörlichen Rüstungen zum Krieg die Staaten verzehren und die innere Bildung hemmen.

Dies wäre dann also der verborgene Plan der Natur, der sich in der Geschichte vollzieht: die Herstellung einer innerlich und zu diesem Zweck auch äußerlich vollkommenen Staatsverfassung, als in der allein die Natur ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Mit hoher Bewußtheit faßt Kant diesen Gedanken in seinem Charakter als einer reinen Idee. Man muß sie für wahr halten, wenn man nicht annehmen will, daß die Natur zwar im einzelnen zweckvoll und vernünftig, im ganzen aber wahnsinnig und blind sei. Es ist eine Idee in dem mächtigen und vollen Sinne, mit dem Kant das

Digitized by Google

Wort erfüllt hat: ein Gesichtspunkt der Betrachtung, welcher Einheit bringt in unsere Begriffe von den menschlichen Dingen. In wenigen Hindeutungen nur sucht er nach den Spuren der Bestätigung für diese Idee in den Tatsachen. Der bisherige Gang der Menschheit ist so kurz: er erlaubt noch keinen sicheren Schluß auf ihre Bahn. Doch gibt es schon jetzt Anzeichen der Näherung zu jenem Ziel, Spuren des Fortschritts zur Vernunft: die Höhe der inneren Kultur wird unentbehrlich sogar für die Macht der Staaten; die bürgerliche Freiheit bedingt jeden wirklichen Fortschritt des wirtschaftlichen Lebens; mit den sinkenden Einschränkungen steigt die Aufklärung, selbst bis zu den Thronen und in die Grundsätze der Regierung hinein, so daß die steigende Kultur mehr und mehr als eigener Vorteil des Staats begriffen wird. Geschieht das, so muß der staatliche Egoismus selber die Entwicklung der bürgerlichen Freiheit und Rechtsgemeinde fördern. Endlich wird der Krieg etwas so Künstliches und unabsehbar in seinen Rückwirkungen auf das staatliche Ganze und auf alle, auch unbeteiligte Staaten, daß die Gefahr selber den Gedanken der Schiedsgerichte fördert und so den Gemeingeist der Staaten untereinander und ihre Umschmelzung in die Staatengemeinde erwirkt. Es ist ein gut Stück von praktischem Idealismus, das hier, schlicht im Ausdruck und fast ein wenig altfränkisch, mit einer stillen und umso tieferen Glut verhaltener Begeisterung spricht. Das Aufstellen und Ergreifen der Idee kann selbst zum Gewichte werden in der Hinaufführung zu jenem besseren Zustand der Dinge. Ja, man könnte sogar die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter in der Richtung auf dies rühmlichste Ziel in Bewegung setzen. Auch scheint der Gang der Weltgeschichte von den Griechen bis heute die zunehmende Verbesserung der Staatsverfassung zu erweisen.

Den methodischen Wert des Gedankens für die Geschichtsschreibung bestimmt Kant zunächst sehr schlicht dahin, daß ja doch ein Gesichtspunkt der Auslese notwendig wird, wenn nicht die Geschichte in uferlosem Anhäufen des Materials ersticken soll. Dieser Gesichtspunkt wäre dann also die Leistung für eine wahre Vernunft- und Rechtskultur. Spätere Zeiten werden die Taten der Vergangenheit »nur aus dem Gesichtspunkt dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen«. Ganz nah an Herders eigene Problemstellungen rückt Kant heran, wenn er hier von einer Rechtfertigung der Natur oder gar der Vorsehung spricht und in ihr sogar einen Beweggrund zu solcher Forschung sieht. »Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu prüfen und der Betrachtung zu emp-

Digitized by Google

fehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete, vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen.« Gibt es auch im geschichtlichen Menschenleben eine innere Vernünftigkeit? Dies ist das klar gefaßte Problem, für welches hier die Idee der Lösung entwickelt wird. —

Auch diese Abhandlung konnte vielleicht für Herders Gefühl den Charakter einer hämischen Spitze gegen ihn selber bekommen durch den letzten Ausblick Kants auf einen kommenden Kepler und Newton, der nach diesen hingeworfenen Winken das System des Geschichtsverstehens aufrichten werde. Dies klang wohl so, als sei Herders Arbeit gar nicht in der Welt. Aber in Wahrheit bezeichnet es doch nur ganz im Herderschen Sinne das große Problem, das an dieser Stelle der Wissenschaft liegt: die Philosophie, die bis dahin, wesentlich an moderner Naturwissenschaft orientiert, in ihrem Hauptteil Logik des Naturerkennens war, zu erweitern um einen neuen Teil der philosophischen Systematik im Geschichtsverstehen. Herder erwiderte abermals in heftigster Gereiztheit und sprach von dem hämischen und knabenhaften Benehmen, mit dem Kant erst an seinem Werke zum Plagiator werde und nach dem Plagiat sich anstelle, als sei kein Werk derart in der Welt, und gar auf einen Newton und Kepler zur künftigen Ausführung des Kantischen Plans verweise. Den Gedanken, daß der Mensch für die Gattung und für die vollkommenste Staatsmaschine am Ende der Zeiten geschaffen sei, findet er kindisch. »Ja, hundeelende, eiskalte Knechtsschwärmerei, selig-metaphysischer Sklavenunsinn ist's zu sagen: der Mensch ist ein Tier, das einen Herren braucht; der Mensch ist nicht für sich, sondern für die Gattung; in der Gattung developpiert er alle Kräfte und alles geht zuletzt auf einen politischen Antagonismus und eine vollkommenste Monarchie, ja auf eine Koexistenz vieler vollkommensten Monarchien hinaus, die die reine Vernunft in corpore regiert«. Die weiteren Teile der »Ideen«, zumal der zweite, sind voll von ungeduldiger, zorniger Auflehnung gegen das feindliche Element, das mit Kants Bemerkungen in Herders Denken gekommen ist.

Die Erwiderungen bewegen sich alle in der gleichen Richtung. Herder möchte sich gegen Kant stellen als der Mann, der mit dem Reichtum des Wirklichen lebt, gegen den Mann der leeren Worte, der Mann der Erfahrungsfülle gegen den der metaphysischen Abstraktionen. Zwei Gedanken Kants erregen seine heftigste Abneigung — daß die Anlagen des Menschen nur in der Gattung, nicht im ein-

Digitized by Google

zelnen zur Entfaltung kämen, und daß der Mensch für den Staat und alle Generationen für die letzte da sein sollen. Jene Entfaltung mißdeutet er im Sinne eines unendlichen Wachstums der Seelenkräfte ins Grenzenlose, einer wühlenden Menge von Empfindungen. In die Sätze über den Staat legt er seine ganze Abneigung gegen den Staat hinein, den er als toten seelenlosen Mechanismus im Gegensatz zur Natürlichkeit des Lebens zu denken sich gewöhnt hat. Später möchte er in der Kantischen Betrachtungsweise das Wiederaufleben des rationalistischen Dünkels sehen, der alle Zeiten mißt nach dem, »wie wir's so herrlich weit gebracht«, die eigene Zeit als den Endzweck aller früheren betrachtet. Es scheint ihm ein Beispiel verkehrter Teleologie, das Hineintragen eines verfälschenden Zweckgesichtspunkts von außen, wenn man die Zeiten schätzen will nach ihrem Beitrag für den Aufbau eines vollkommenen Staats. »Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vorteil gebracht, sondern ihre Liebhaber vielmehr statt der Untersuchung mit scheinbarem Wahn befriedigt, wie viel mehr die tausendzweckige, ineinandergreifende Menschengeschichte.« Bis in die Ausdrücke hinein merkt man die Heftigkeit, mit der er die gegnerische Meinung nicht nur abzulehnen, sondern vor sich als verächtlichen Unsinn zu brandmarken sucht. Sagte jemand, nicht der einzelne, sondern das Geschlecht werde erzogen, so spräche er für Herder unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur in einzelnen Wesen existieren. »Gäbe ich diesem allgemeinen Begriffe nun auch alle Vollkommenheiten der Humanität, Kultur und höchsten Aufklärung, die ein idealischer Begriff gestattet: so hätte ich zur wahren Geschichte unseres Geschlechts eben soviel gesagt, als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit, der Metallheit im allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte. Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie, nach der das ganze Menschengeschlecht nur eine und zwar sehr niedrige Seele besitze, die sich dem einzelnen Menschen nur teilweise mitteilt, auf ihm soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandern.« Ebenso zugespitzt gibt sich die Erwiderung gegen die Lehre vom Staat als der notwendigen Ausdrucksform der geschichtlichen Arbeit. »Ein zwar leichter, aber böser Grundsatz wäre es zur Philosophie der Menschengeschichte: »der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn nötig habe und von diesem Herrn oder einer Verbindung derselben das Glück seiner Endbestimmung erwarte.« Kehre den Satz um: der Mensch, der einen Herrn nötig hat, ist ein Tier; sobald er Mensch wird, hat er keines eigentlichen Herrn mehr nötig. Die Natur nämlich hat unserem Geschlecht keinen Herrn bezeichnet; nur tierische Laster und Leiden-

Digitized by Google

schaften machen uns desselben bedürftig.« Man darf fragen, ob man mit noch größerer Folgerichtigkeit Gedanken aus ihrem eigentlichen Sinn und Zusammenhang lösen und in eine fremde Bedeutung übersetzen kann.

Kant antwortete in der Besprechung des zweiten Teils mit vornehmer Ruhe. Der genialen Kraft der kühnen Divination tritt abermals die kritische Behutsamkeit in der Bestimmung der Begriffe gegenüber. Doch liegt in diesen Erörterungen über den Begriff der Menschenrasse und der genetischen Kraft nicht das Gewicht der Einwürfe. Auch über Herders seltsamen Einfall, den Unterricht der Elohim im Paradiese als Anfang der Geschichte zu setzen, geht Kant mit einer ironischen Redewendung leicht hinweg. Den Sinn der eigenen Worte vielmehr stellt er mit siegreicher Klarheit her. Es zeigt sich aber, daß bei ihnen nicht weniger und nicht mehr als der Sinn des Geschichtsproblems selber in Frage war. Wenn die Anlagen nur in der Gattung zur Entfaltung kommen sollen, so bedeutet Gattung hier nicht das den Individuen Gemeinsame, sondern die ins Unabsehliche gehende Reihe der Zeugungen. Es ist also nichts anderes als der Gedanke der Geschichte als einer sinnvollen Gesamtentwicklung des Menschlichen, der damit abgeleitet wird. Nur durch eine solche Idee der menschlichen Bestimmung, die, in keinem Punkt der Zeitreihe erreicht, doch im ganzen das unaufhörliche Ziel der Annäherung bleibt, wird eine Betrachtung des geschichtlichen Lebens möglich, die es als eine einheitlich zusammenhängende Entwicklung denken läßt. Der Mathematiker würde bei einer solchen Linie von einer Asymptote sprechen. Genau um den gleichen Gedanken der Zielbestimmung für den Menschen handelt es sich bei der Kantischen Staatsidee. Hier tritt allerdings eine völlige Wendung in der Lebensansicht ein: die Lebensansicht bedingt die Anschauung der Geschichte. Stillschweigend setzt Herder mit seinem ablaufenden Jahrhundert den Zweck der Natur mit dem Menschen in die Glückseligkeit. Die Glückseligkeit aber findet er in dem einfachen Gefühl des Wohlseins, wie es jedem Geschöpf entspringt aus der ungehemmten Entfaltung seiner Anlage und Art. Es klingt wie das Waffenklirren einer neuen, härteren und sittlich bewußteren Zeit, wenn Kant das Ziel erblickt nicht in dem Glück des individuellen Wohlseins, sondern in der Kultur. Dies bedeutet das Herübertreten aus einer Zeit persönlicher Beschaulichkeit in eine Epoche, in welcher Völker erwachen, um Geschichte zu machen. Aber nur bei einer solchen Auffassung gibt es überhaupt einen wirklichen Geschichtsgedanken. Denn jenes Wohlsein fließt einem jeden Geschöpf aus der Gewohnheit an die Umstände, darinnen es geboren und erwachsen ist. Es ist im Grunde nur das holde Gefühl

Digitized by Google

des Daseins. In diesem Sinne gibt es keinen Vorzug einer Menschenklasse vor der andern, einer Generation vor der andern. Es wäre unter solchem Gesichtspunkt dasselbe, ob die glücklichen Inseln von Otahaite von glücklichen Schafen und Rindern oder von Menschen bewohnt wären, die im bloßen Genuß ihr Glück finden. Der Gedanke der Kultur allein ermöglicht eine Einschätzung der Völker und Zeiten. Mit ihm aber ist der Staatsbegriff notwendig verknüpft. Denn der Staat als die Rechtsgemeinschaft der Individuen löst ihre blinden Selbstigkeiten auf in der gesetzmäßigen Freiheit aller, die wieder die Lebensbedingung der Kultur ist. Mit großer Feinheit arbeitet Kant heraus, daß in einem solchen Wertgedanken allein sich der Begriff der Geschichte bildet. Geschichtserkennen heißt das Auffassen der Völker und Zeiten in dem Werte ihrer Existenz, d. h. nach ihrer Leistung für den Kulturgedanken der Menschheit. Mit der Wiederherstellung der von Herder mißdeuteten Begriffe tut sich auch die bedeutende Tiefe der Fragen auf. Der Einwurf Kants gewinnt jetzt freilich erst seine ganze Schärfe. Er besagt nicht weniger, als daß es Herder in seinen Ideen zur Geschichtsphilosophie an einem zulänglichen Begriff der Geschichte fehlt.

Ueberlegen wie die sachliche Abwehr ist die feine Sicherheit, mit welcher Kant die Herderschen Gereiztheiten abtut und damit das Verhältnis von Persönlichkeit zu Persönlichkeit feststellt, wie es der Streit ans Licht gebracht hat. Jener Grundsatz, bemerkt er, sei so böse nicht. »Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben«, — womit er in Herders Entgegnung den Wunsch bloßstellt, ihn persönlich zu treffen und zu verletzen. Auf die Bemerkung über die Averroische Philosophie erwidert er: »daraus läßt sich schließen, daß unser Verfasser, dem so oft alles, was man bisher für Philosophie ausgegeben, mißfällig gewesen, nun einmal nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, sondern durch Tat und Beispiel in diesem ausführlichen Werke ein Muster der echten Art zu philosophieren der Welt darlegen werde«. Er entlarvt in der hochmütigen Abfertigung Herders den bisher durch nichts begründeten Dünkel, als wisse sein Gegner allein um den wahren Begriff der Philosophie. Dieses letzte Wort macht den Gegensatz unversöhnlich, macht ihn zum unversöhnlichen Gegensatz in der ganzen Auffassung der Philosophie.

Kant hat das Werk Herders, dessen innerstes Wollen ihm fremd blieb, erst durch eine Art künstlicher Verschiebung in seinen Gesichtskreis übertragen, um es zu beurteilen. Immerhin treffen seine Einwürfe die Struktur der Herderschen Begriffe. Herder verfährt nicht anders. Er macht Kant erst in einem wahren Umguß der Einbildungskraft zu dem verrannten Metaphysiker und Gaukler der leeren

Digitized by Google

Worte, um in ihm ein neues Beispiel dessen zu bekämpfen, wogegen er von je seine Waffen gerichtet hat. So aber redet er an den wirklichen Gedanken Kants völlig vorbei. Ein eigener Anblick, wie diese beiden Geister höchsten Ranges bei der Erörterung mit einander jeder in seinen Kreis gebannt bleiben. Herder vor allem zeigt deutlich, daß er den neuen Gedanken nicht mehr faßt. Es scheint, er hat seine Bahn durchmessen.

In bezug auf den nächsten Punkt, den Standpunkt zur Geschichte, sind die beiden Männer garnicht so weit von einander, wie sie scheinen. So vielmehr steht es, daß Herder nur als Theoretiker gegen die Aufstellungen Kants sich auflehnt, dagegen fast mit ihm einig scheint, sobald er in seiner wahren Genialität die Bilder seines großen geschichtlichen Schauens entfaltet. Daß die Anlagen der Menschheit ihre volle Entwicklung nur in der Gattung und im unermeßlichen Fortgange der Zeiten finden, kann derjenige unmöglich leugnen wollen, dessen ganzes Werk nichts anderes darlegt als den in immer neuen Kulturbildungen höher und weiter sich entfaltenden Menschheitsgedanken. »Die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten«, sagt Kant, — ein Satz, den Herder oft genug in seinen »Ideen« einschärft, wenn er das Menschsein bezeichnet als etwas, das niemals ist und immer wird. Wie jedes Volk sich die Lebensform schafft in seinem Staat, wie diese Staaten sich zerreiben, sofern sie nicht die reine Rechtsform vollziehen, sondern Unterdrückung und Unrecht in sich bergen, das hat er mit der feinsten Hand gedeutet und erwiesen. Ja, seine ganze Darlegung des modernen Europa steht unter dem Hauptgedanken dieser neuen Welt als einer großen Lebenseinheit, d. h. doch als einer Staatengemeinde. Selbst der Kantische Gedanke, welcher Krieg und Wetteifer der gegen einander anringenden Eigenwillen zur treibenden Kraft der Geschichte macht, findet trotz theoretischer Leugnung sich bei Herder durchaus bestätigt, wenn er etwa die griechische Kultur aus dem Wettstreit der vielen Volks- und Staatsgebilde hervorgehen läßt. So gibt die eigene Darstellung Herders, ja die Geschichte selbst in seiner Darstellung die Richtigkeit der Kantischen Leitgedanken zu, die er in der Theorie leugnet. Wenn er gegen die Philosophie der Endzwecke eifert und Kant verdächtigen möchte, als trüge er von außen einen fremden Zweckgedanken in die Geschichte hinein, so braucht er selber ja sogar die gleichen Ausdrücke vom Gang der Vorsehung mit den Menschen, von der Erziehung des Menschengeschlechts. Der ganzen Natur weist er den Zweck zu, in allen Teilen durchgefühlt, durchgenossen zu werden. Die ganze Menschheit und alle menschlichen Gebilde erklärt er für Schöpfungen der weisesten Güte, die



Digitized by Google

unter allen Bedingungen des Lebens entstehen läßt, was ihnen zweckvoll gemäß ist. Auch hier ist ein Gegensatz der Worte, nicht der Gedanken. Die Ueberlegenheit Kants besteht einfach in dem schärferen Ergreifen und Herausstellen der Gesichtspunkte, die auch bei Herder tatsächlich die Geschichtserkenntnis bestimmen. Sie besteht ferner in einem stärkeren Wirklichkeitssinn für die treibenden historischen Kräfte, der ihn nicht zur Idylle, sondern zum Drama führt: er schwelgt nicht in Bildern von Frieden und Güte, sondern erkennt Streit und Gegensatz als das Element des Geschichtslebens. Dies bedeutet mehr als eine Wandlung der Kulturstimmung. Es ist vollkommen wahr, daß, seltsam zu sagen, Herders Bekenntnis im Grunde unfähig ist, Geschichte verständlich zu machen. Seine Kraft liegt in dem universalen Verstehen für jede seelische Erscheinungsform des Menschlichen. In allen ohne Ausnahme deutet er auf gleiche Weise eine Darstellung der Humanität. Aber so lebt er sich denn auch in jede dieser Darstellungen mit gleicher Liebe hinein. Diese Stärke ist seine Schwäche. Der gleiche Name der Humanität bedeutet diese Unendlichkeit der menschlichen Daseinsweisen und dann wieder ein fernes und letztes Ziel. Er wird zu dem letzteren, indem er mit dem künftigen Zustand vollendeter Billigkeit und Vernunft gleichgesetzt wird, also genau den Kantischen Gedanken in sich aufnimmt. Aber ein hartes Ringen und unsicheres Schwanken kommt bei dieser Umwendung in Herders Begriffe: gerade seine Grundbegriffe schillern in der Wandelbarkeit seiner Stimmungen. Kant bringt den Meisterzug der eindeutigen Bestimmtheit, durch welchen der Gedanke der Geschichte möglich wird, durch welchen Völker und Kulturen sich ablesen lassen nach ihrer Stellung in der Geschichte als dem Werden von einer Kultur der Freiheit und des Rechtes. Herder fehlt es an einem sicheren Wertmaßstab der Schätzung für Zeiten und Kulturen: ein solcher macht erst das geschichtliche Verstehen. Auch hier sind die Männer in ihrem tiefsten Sinne einig: nur bringt erst Kant die volle Klarheit des Gedankens.

Auf der anderen Seite muß man in Herders Unbelehrbarkeit gegen Kant ein gut Teil jener Ablehnung erkennen, durch welche die reichen und mit einer quellenden Menge innerer Gesichte lebenden Naturen sich abschließen gegen die bloß logischen Köpfe. Für diese Seelen der Fülle hat es etwas im höchsten Grade Aufreizendes, wenn man ihren Aufstellungen begegnet — nicht, indem man mit ihnen in diesem großen Innewerden lebt, sondern indem man ihre Worte und Begriffe auf ihre logische Sauberkeit zerfasert, — Worte und Begriffe, die ihnen nur als unentbehrliche Handhaben für ihr Schauen etwas bedeuten. Die Philosophie, in der die Durchbildung der Terminologie um der notwendigen Begriffsschärfe

Digitized by Google

wegen so viel bedeutet, hat das eigene Schicksal, daß der Troß der unselbständigen Schüler in ihr gar zu leicht terminologische Virtuosität verwechselt mit Ueberlegenheit sachlicher Einsicht. Herder nahm mißverständlich das Wort des Meisters für die allzu bekannten Kunststücke der Schüler. In diesem Sinn ist es sogar wahr, daß Kants Einwürfe den wesentlichen Kern seines Werks kaum berührten. Es bleibt bei dem großen Ausweiten der Seele, bei dem Mitverstehen mit allem Menschenleben auf der Erde, bei dem Mitleben mit den Zeiten, Völkern und Kulturen. Der Kulturgewinn dieser neuen verstehenden und schöpferischen Menschenliebe ist unermeßlich. Zu solchem Verstehen, das uns in das Mitgefühl mit fremder Seele setzt, gehört ein Dichter und Künstler. Dies ist die Region des Erkennens, die jenseits von Lehrbuch und Systematik liegt. Ja, man muß sagen: wenn es nicht Kant wäre, der hier als Gegner erscheint, ein Mann, in dem rein philosophische Kultur sich wieder einmal rechtfertigte für Jahrhunderte, so gehört eine auserlesenere Natur, eine seltenere Begabung zu den Leistungen Herders als zu denen der Schulphilosophie. Mit dem Vordringen der Wissenschaft zu den höchsten Problemen des Lebens, zur Genialität in Werken, Menschen, Völkern steigt der Persönlichkeitswert im Erkennen. Ein Gegensatz, der unter geringeren Naturen so üblich wie leicht zu entscheiden ist, bricht diesmal zwischen zwei Geistern ersten Ranges aus, — ein Zeugnis für die seltene Höhe und Spannung in den Bildungskämpfen des damaligen Deutschland.

3.

Aber es war Kant. Damit gewinnt dieser Streit die ganze Schwere seiner Klarheit und Grausamkeit, mit der er als ein Gericht in Herders Leben trat. Es handelte sich um so viel mehr als um abweichende Meinungen über einzelnes. Es handelte sich um eine neue Auffassung und Begründung der Philosophie selber. Dies wird manchem nicht viel zu bedeuten scheinen, dem die Philosophie für ein Anliegen gilt, um das man sich bekümmern kann oder nicht. Aber alles Denken und Leben, alle Kultur ruht auf Philosophie, d. h. sie ruhen auf letzten Voraussetzungen, die uns für Gewißheiten gelten. Eine Umkehr in die Philosophie bringen, ihre zweite Weltepoche beginnen, wie Kant es tat, heißt: das Bewußtsein der Menschheit und der Kultur neu richten, ihm einen neuen Grund geben.

Kant stillte das Jahrtausende alte Sehnen des Menschengeistes im Erkennen, nicht indem er es befriedigte durch absolute Wahrheit, — denn diese zu geben bedürfte es göttlicher Offenbarungen —, sondern indem er das Erkennen seiner Mittel gewiß machte und damit zugleich seiner Grenzen, indem er es in seinem gewiesenen Kreise



Digitized by Google

sicher schreiten lehrte. So lang es eine Philosophie gibt, hat sie das gleiche Ziel, über die zerstreuten Erkenntnisse hinweg vorzudringen zur Einheit der Erkenntnis. Sie will die Gewißheit und zwar die Gewißheit der letzten Gründe oder des letzten Grundes, in dem alles ruht, sodaß er in Einem Gedanken das All verständlich macht.

So ergibt sich die Reihe der großen Systeme, in denen allen der gleiche Geist an der Arbeit ist. Sie lehren die letzten Bestandteile und Gesetzlichkeiten der großen Wirklichkeit, deren Teil wir sind. Auf dem Grunde dieser absoluten Welterkenntnis ruht dann das Verständnis des Menschenlebens: die Weltanschauung trägt die Lebensanschauung. Die Philosophie, die uns durch Wissen weise macht, führt mit Stolz ihren Namen der Weltweisheit. Sobald die ästhetischen Interessen im menschlichen Denken stark werden, erscheint dies in seinen Gründen verstandene All zugleich als der Inbegriff der Schönheit und endlich als Offenbarung des unendlich weisen und gütigen Gottes. Die Welt, wie dies absolute Erkennen sie faßt, ist zugleich Gegenstand der Erkenntnis, der Lebensweisheit, des künstlerischen Entzückens und der Religion. Solche Philosophie schließt die Welt für den Menschen auf nach allen Motiven seiner Seele. Nichts kann die Sehnsucht nach einem solchen Begreifen im Menschen ersticken. Darum begleiten oder führen Versuche zu einer solchen einheitlichen Allerkenntnis der Wirklichkeit in ihren letzten Gründen, Versuche, wie man es nennt, der Metaphysik, die gesamte Geschichte der Erkenntnis. Nur zerflattert immer wieder der Anspruch der stolzen Systeme, den absoluten Abschluß der Wissenschaft zu bieten. Man erkennt sie als Spiegelungen und willkürliche Verallgemeinerungen der zufälligen wissenschaftlichen Einsicht in einer Epoche. Man erkennt sie als Dichtungen, die emporquellen aus tiefen Bedürfnissen des Gemüts. Den Begriffen, mit denen sie arbeiten, fehlt die Begründung der Notwendigkeit, die Gewißheit der Geltung. Wo kommen sie her? Sie stehen als anspruchsvolle Dogmen da und teilen deren Los, die Söhne zu langweilen und unbefriedigt zu lassen, wenn sie die Väter gebannt haben. Der philosophische Dogmatismus hat das Schicksal, abwechselnd zu berauschen und zu ernüchtern. Daher haftet an der Philosophie in ihrer Geschichte so viele Enttäuschung.

Im System des Leibniz, der die moderne Philosophie in Deutschland heimisch machte, indem er sie mit deutscher Seele durchdrang, wirken in seltener Kraft und Einheit alle metaphysischen Motive. Unter seiner Hand wird die mechanische Welt der modernen Naturwissenschaft eine Welt der Seele. In ihm arbeitet mit dem Geiste der höchsten Wissenschaftlichkeit vereint das reichste Gemüt, das nach Befriedigung sucht. Seine Welt der Harmonie ist zugleich Mathematik

Digitized by Google

und beseeltes Leben, höchste Weisheit, Schönheit und Göttlichkeit. Herders Erkenntnisdichtung ist ein Fortklingen der Leibnizischen Melodie. Er führt uns in aller Weite der Seelenwelt zu den Quellen des ursprünglichen Lebens. Das Ursprüngliche ist das Lebendige; das Lebendige ist das Göttliche. Seine Welt ist die Welt der unerschöpflich lebendigen Gottheit, wie sie weise und gütig in immer neuen Bildungen — Seelen, Völkern, Zeiten, Kulturen — überall mit der gleichen Fülle und Notwendigkeit, Einheit und Ganzheit sich offenbart. Er ruht in dieser milden und reichen Gottnatur. Hier vor allem ist in Einem zugleich lebendige Erkentnnis, künstlerische Freude, religiöses Entzücken: — eine philosophische Dogmatik, die sich doch noch ganz als unmittelbares Erlebnis weiß.

Aber Kant kommt aus den allzu oft erfahrenen Enttäuschungen hinüber in die männliche Resignation des Entschlusses. Er führt die Menschheit aus den Kinderträumen in das Zeitalter der Männlichkeit. Er faßt das philosophische Bedürfnis bei seiner ewigen und innersten Frage, der Frage nach der Gewißheit und nach den letzten Gründen. Aber er naht dieser Frage auf einem völlig neuen Wege. Er sucht wie alle Philosophie die Einheit der Erkenntnis, — nicht indem er faustisch die Eine Kraft sucht, die die Welt im Innersten zusammenhält, sondern, indem er die Begriffe aufsucht, die mit Notwendigkeit eingehen in den Gedanken der Erkenntnis als einer Einheit und ihn erst ermöglichen, — die Begriffe, auf denen alle Erkenntnismöglichkeit ruht. So tritt die Erkenntniskritik an die Stelle der Metaphysik, indem sie doch deren tiefste Frage löst. Die kritische Gewißheit tritt an die Stelle der stolzen Dogmatik. Die Begriffe, die innerhalb der Wissenschaft gelten und gelten müssen, weil sie Wissenschaft erst ermöglichen, ersetzen die Gebilde eines gleichsam göttlichen Schauens. Die in dem Gedanken der Wirklichkeit notwendigen Begriffe treten hervor: die Wirklichkeit also enthüllt sich als ein Ausdruck von notwendigen Gedanken, von Ideen, als eine Tat des Geistes. So löst sich zum ersten Mal das Rätsel, wie der Geist das Wirkliche zu fassen vermag: der kritische Idealismus löst allen Dogmatismus auf. Freilich — statt des Rausches der Allerkenntnis gibt es hier nur den Einblick in die Notwendigkeiten der wissenschaftlichen Arbeit, eine heilsame Ernüchterung und Einschränkung. Aber es ist die Ernüchterung, durch welche die Philosophie aus dem Zeitalter des mythisch-dichterischen Bildens endgültig auf den Weg der Wissenschaft tritt.

Wird die Natur erforscht nach den methodischen Notwendigkeiten, die den Naturgedanken bilden, so ergibt sich freilich ein anderer Begriff von ihr, als es der schwärmerische Liebesbegriff Herders von ihrer göttlichen Güte und Fülle war. Sie ist Mathematik, sie ist

Digitized by Google

dynamische Notwendigkeit, sie ist durchgängige Bedingtheit in allen ihren Erscheinungen. Vollends für ihre liebevolle Weisheit, mit der sie zweckvoll bis in ihr letztes Glied überall das Leben hervorruft, das hier und jetzt möglich ist, tritt bei Kant die nüchternste Bestimmung ein: die Zweckmäßigkeit bedeutet in der Naturwissenschaft einen Gesichtspunkt der Forschung, durch welchen wir lernen, die komplizierten Lebenserscheinungen in ihre eigentümlichen Gesetzlichkeiten zu zerlegen. Die Natur als Gegenstand der Wissenschaft ist nicht eine holde Gegebenheit göttlicher Liebe, sondern eine Aufgabe, die vor uns immer weiter ins Unendliche zurückweicht, je unermüdlicher wir ihr mit den methodischen Mitteln des Erkennens nahen. Die Natur als Gegenstand der Wissenschaft kennt Gott nicht; er hat keine Stelle unter den Begriffen der Naturerkenntnis. Bestimmungen wie diese bedeuten nach den schwungvollen Naturgedichten der Metaphysik wohl etwas wie ein erschrecktes Erwachen: aber es ist der Naturbegriff der Wissenschaft und der kommenden Jahrhunderte, der sich hier durchsetzt. Es ist die Begründung der Naturwissenschaft in ihren eigenen Notwendigkeiten und in ihrer Freiheit.

Ist der Naturbegriff der Metaphysik und Herders zugleich ein wissenschaftlicher, ein sittlicher, ästhetischer und religiöser, so löst er sich auch in allen diesen anderen Beziehungen bei Kant auf. Auch die sittlichen, religiösen und ästhetischen Notwendigkeiten kommen zu ihrer Bestimmtheit, und jede gewinnt ihre eigentümliche Heimat und ihr eigentümliches Recht im menschlichen Bewußtsein. Auch hier handelt es sich um das Aufhören aller Dogmatik, die im Sittlichen, Religiösen und Künstlerischen ein so schwerer Druck über der Menschheit gewesen, aber ebenso sehr um das Hervortreten der ewigen und unaufheblichen Gesetzlichkeiten. So löst sich auch die Sittlichkeit von Gott und von allem metaphysischen Unterbau. Sie gewinnt in ihrer Freiheit ihre eigene Würde. Hier aber gibt es unbedingte Gewißheiten, unbedingte Notwendigkeiten. Das Menschenleben, alle menschlichen Verhältnisse sind ein Inbegriff ~~immer neuer~~ Aufgaben. Entwicklung im Sittlichen ist Wachstum im Bewußtsein der unbedingten Gesetze, welche eine Menschheit möglich machen als eine Gemeinschaft von Persönlichkeiten, die sich selber bestimmen. Es ist ein Bewußtsein nicht von bloßen Begriffen, sondern von notwendigen Handlungen, ein Bewußtsein, das in Imperativen denkt und in Taten spricht. Das Reich der Sittlichkeit ist die Schöpfung des sich selbst bestimmenden, sich in einer Menschheit selbst vollziehenden Willens, der selber der Quell seiner Taten ist. Erst da bekommt das Wort Sittlichkeit einen wirklichen Inhalt, wo der Wille selber schaffend sich aus sich allein bestimmt; Kant stellt auch den Gedanken der

Digitized by Google

sittlichen Kultur auf sich und auf seine eigene Notwendigkeit. Er entdeckt auch dem religiösen Gedanken seine eigene Heimat in der Seele. Es gibt ein Reich des Glaubens, das immer ein Reich des Glaubens bleibt und das nicht schwinden kann, solange Menschen leben. Es gibt eine Gewißheit, die nicht eine solche der Sinne und nicht eine solche des Verstandes ist und daher nur eine Gewißheit des Glaubens heißen kann. Es ist die Gewißheit, daß wir zu leben haben für jene höhere Welt der Menschheit, die Welt der Güte, der Gerechtigkeit, der Liebe, die Gewißheit des Heiligen als der letzten unbedingten Macht, die unser Leben einstellt und ihm Ewigkeitsbedeutung gibt. Das Erlebnis Gottes in der Menschheit ist das Erwachen zu immer reinerem Bewußtsein vom Heiligen als dem Sinn und der Rechtfertigung des Lebens. Das Heilige wird geglaubt als die Gewalt, der unser Leben dient. Dieser Glaube ist die Kraft des Lebens selber. Im reinen Glauben fließt die Quelle aller Religion. Kant bestimmt endlich das Gebiet des ästhetischen Fühlens aus einer eigenen Gesetzlichkeit des Bewußtseins. Die Seele hat noch diese Sprache der unmittelbaren Anschauung, in der das Gebilde in seiner unmittelbaren Wirklichkeit etwas von menschlichem Lebenssinn spielend aussagt, in der die Natur Mensch, Seele und Freiheit wird. Diese Gebilde werden nicht ergrübelt und erwollt, sondern vom Genius erschaut; sie werden nicht erlernt und anerzogen, sondern in freier Unmittelbarkeit fühlend mitgelebt. Sie haben ihr Recht in sich selbst, sofern sie sie selber, d. h. Werke reiner Kunst sind.

Wenn die Metaphysik ihr Weltall dachte zugleich als wahr, gut, heilig und schön, was tat sie anders, als daß sie die Welt ersann, wie das Gemüt in allen seinen Kräften sie finden möchte? Der Mensch übersetzte sich selber in seinem noch dunkeln Drange in sein Bild der Wirklichkeit. Die Hoffnung auf solche absolute Wahrheit verlernen wir mit Kant. Er gibt nicht das absolute Wissen von der Welt, aber er macht das menschliche Bewußtsein in sich selber einig, indem er ihm die rechten Wege weist für alle Gebiete seiner Betätigung, jedem seine Freiheit und eigene Gesetzlichkeit wahrt und alle vor Uebergriffen sichert. Die Wirklichkeit, bisher eine Gegebenheit absoluter Erkenntnis, wird ein Inbegriff von Aufgaben. Jeder Teil der Kultur gewinnt seine Freiheit; alle aber greifen zusammen in der einheitlichen und allseitigen Kultur der Menschheit. Die Wissenschaft wird eine Angelegenheit rein des Denkens, die Sittlichkeit rein des Wollens, die Religion rein des Glaubens, die Schönheit rein des fühlenden Gestaltens. Es ist, als erkenne der Mensch zum ersten Mal seinen Verstand, seinen Willen, seinen Glauben, sein Gefühl. So arbeitet durch Kant ein ganz bestimmter Kulturbegriff sich heraus, der Begriff der in jedem

Digitized by Google

ihrer Gebiete auf ihre eigene Gesetzlichkeit allein gestellten Kultur. Die objektiven Notwendigkeiten sind gewonnen. Hier gelten keine Dogmen mehr. Es ist der Kulturbegriff des modernen Geistes. Kants Philosophie ist das Selbstbewußtsein der modernen Welt. Die Metaphysik löst sich auf in die kritische Kulturphilosophie.

Seit Kants Tat in der Welt, ist die Zeit für die großen Systeme der Allerkenntnis vorüber. Aber deswegen verschwinden sie nicht. Mehr als in andern Gebieten des Geistes gilt es in der Philosophie, daß so manche Erscheinung in ihr veraltet ist, noch ehe sie hervortritt. Der Mensch unterliegt stets aufs neue der natürlichen Berückung, das Wirkliche verstehen zu wollen in all seinen Teilen aus dem letzten Kern der Wirklichkeit heraus. Nur zeigen auch die neuen vorgeblichen Lösungen der Welträtsel die Abhängigkeit von dem ganz zufälligen Stande des gegenwärtigen Wissens. Sie zeigen die Stimmungswillkür und das subjektive Belieben in der Weltkonstruktion. Sie spinnen den Kopf, den sie angeblich befreien, in eine neue Dogmatik ein. Indessen vollzieht das wirkliche Fortschreiten der Wissenschaft und der Kultur mehr und mehr die Kantische Philosophie und erweist ihre schöpferische Wahrheit. Rechtes Philosophieren ergründet und begründet die Denknotwendigkeiten in den Gedanken der Kultur, in Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion und Kunst. Die Wissenschaft duldet keine Beisätze außer ihren methodischen Notwendigkeiten. Die sittliche Kultur stellt sich auf ihr eigenes Gesetz; die Religion geht auf in dem Erlebnis der Glaubensgewißheit. Das Schönheitsgefühl gibt sich nicht für Erkennen, sondern befriedigt sich in seiner eigenen Welt, aber behauptet auch in dieser sein Recht. Die Zeiten einer Dogmatik, die Geister und Leben bindet, sind vorüber.

Erst jetzt gewinnt der Streit zwischen Herder und Kant seine volle Bedeutung. Die kleine Meinungsverschiedenheit erscheint als ein Stück weltgeschichtlicher Entscheidung. Kant suchte auch bei dieser Frage die notwendigen Konstruktionsstücke, durch welche der Gedanke der Geschichte möglich wird. Er löste von dem allgemeinen Gedanken der lebendigen Natur die besondere Eigentümlichkeit des Geschichtslebens ab. Diese methodische Absicht war Herder verborgen. Herder erscheint, philosophisch genommen, in seinem Unternehmen noch als ein rechter Vertreter des metaphysischen Dogmatismus. Von der Welt in ihrem ewigen göttlichen Wesen geht er aus als der letzten Voraussetzung für Menschheit und Geschichte. Er hat noch die großen Ansprüche der Allerkenntnis. Genau aber in dem gleichen Maß, wie sich sein Weltbild nach persönlichen Stimmungen formt, muß es veralten und schwinden. Es hat darin das Persönliche des Gedichts, nicht die notwendige Geltung der Wissenschaft. Freilich

Digitized by Google

aber führt die Frage nach der wirklichen Bedeutung seiner Gedanken tiefer. Unter der Einkleidung dogmatischer Metaphysik sucht er ja doch nach den allgemeinen Gesetzlichkeiten des Menschlichen in der Geschichte. Er strebt selber nach den Gedanken, die das Geschichtsleben verständlich machen. Nur sucht er nicht eigentlich die kritische Bestimmung und begnügt sich nicht mit ihr, sondern das verständlich gemachte Leben selber legt er vor uns auseinander. Wir bleiben tief in der Schuld bei seiner auserlesenen Feinheit des Mitlebens und Verstehens. Nichts setzt den dauernden Wert dieser Teile in seinem Werk herab. Er gibt, was Kant nicht hätte geben können, ein ausgeführtes und vollendetes Stück des Idealismus im Geschichtsverstehen, indem er den Stoff der Ueberlieferung als den einheitlichen Gedanken der Menschheit verständlich macht. In seinen Theorien bleibt er hinter Kant zurück; in seinem wirklichen Verstehen des Geschichtslebens ist er über ihn hinaus.

Es bezeichnet dennoch mit grausamer Helligkeit seine Stellung, daß er gegenüber den Fragen Kants so völlig verständnislos blieb. Hier geschah der größte Fortschritt reiner Wissenschaft in seiner Zeit. Er bemerkte ihn nicht, lehnte ihn ab und befehdete ihn. Er urteilte damit nicht über Kant, sondern über sich. Der große Führer der Jugend stand an seiner Grenze: er schloß sich selber aus von der lebendigen Fortarbeit der Zeit. — —

Die tiefe Notwendigkeit in dem Fortschritt, der sich hier vollzog, machte die Entscheidung so wuchtig und schwer. Denn auch praktisch genommen war es eine neue Kulturidee, die in dem philosophischen Bilden Kants arbeitete, — die Kulturidee der Zukunft. Er lehrt den Menschen sich verstehen in den objektiven Aufgaben der Kultur. Damit bildet er eine neue Menschheit, die sich selber begreift und will. Dies Begreifen und Wollen geht ins Unendliche: er setzt sie in Bewegung auf unendliche Ziele. Es sind die allgemeinen objektiven Ziele der Menschheit überhaupt. Herders Welt schwimmt immer noch in dem wogenden und unfaßbaren Meere der Stimmung. Wie sie sich aus dem feinsten Mitgefühl erhob, so erweitert und verfeinert sie unser Mitfühlen in der Unermeßlichkeit seelischer Gebilde, wenn Kant durch ein neues Bewußtsein des objektiv Notwendigen den Charakter auf sich selbst stellt und die Menschheit in sittlicher Bewußtheit erneut. Hier im Gebiete reiner Sachlichkeiten gibt es auch eine ruhige und überlegene Auseinandersetzung. Herders Werk ist ganz Seele, durchfühlt, reizbar und verwundbar. Ein Angriff wirft ihn aus der Freude am Leben selbst, da es sein Lebensgefühl ist, das man in den Gedanken bekämpft. So kam in dem Streit mit Kant die tödliche Urschwäche des Herderschen Geistes ans Licht. Er erlag

Digitized by Google

dem längst in ihm vorbereiteten Schicksal. Solang ihn eine Welt der Liebe und Zustimmung umgibt, breitet er sich aus im frohen Genuß seiner Selbst. Wenn fremdes Recht ihm hart entgegentritt, zieht er sich in sich zusammen und verliert seine Sicherheit. Dies wiederholte sich auf der Höhe seines Lebens in einem Fall von fast schrecklicher Klarheit. Auch fühlte Herder sehr wohl in allem Hohn seiner Abweisung, daß dieser Gegner nicht beseitigt war. Bis zu seinem Tode trug er in sich den dumpfen Aerger und zehrenden Groll, der an ihm nagte und seine geistige Gesundheit untergrub. — —

## II.

Noch besaß er in Goethe den Freund, der ihn in seiner reizbaren Ganzheit kannte und trug. Die »Ideen« zeigen ihn recht in der Mitte zwischen Kant und Goethe, den beiden wahren Vätern der modernen deutschen Kultur. Die Ablehnung des einen schien mehr als aufgewogen durch die unbedingte Zustimmung des andern. Goethe schrieb ihm in dieser Zeit aus Italien: »Wir sind so nah in unseren Vorstellungsarten als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptpunkten am nächsten.« Sogar gegen Kant nahm er für ihn Partei: »Die Rezension ist recht im Stil des Alten, zu viel und zu wenig.« Sie hatten gerade in diesen Schöpferjahren alle Richtungen und Anspannungen ihrer Arbeit wahrhaft brüderlich geteilt. Aber menschliche Verhältnisse haben ihre eigene furchtbare Tiefe. Was heute vollkommenste Einigkeit scheint, mag bereits im stillen die auseinandertreibenden Kräfte in sich tragen. Mit einem Menschen eins sein heißt nicht sich jetzt und hier mit ihm begegnen, sondern mit ihm leben können durch die unaufhaltsam fortschreitenden Jahre. Je reicher ein Leben an immer neu sich entfaltenden Möglichkeiten, bei aller Beharrung im Wesenskern, um so mehr verwandelt sich die Einigkeit mit ihm aus einem Geschenk und Glück in eine schwere und gewichtige Aufgabe. Man braucht nur über die Worte hinwegsehen auf die Sachen, um zu erkennen, daß eine tiefe ungeahnte Kluft zwischen Goethe und Herder schon jetzt bestand, und daß sie später einmal sie trennen mußte, — fast so unvereinbar wie Herder von Kant.

### 1.

Was sie verband, war die gleiche inbrünstige Versenkung in die Natur, in der sich ihnen die Einheit eines göttlichen Wesens offenbarte, die Betrachtung der Natur als der Trägerin des Lebens und insbesondere des Menschenlebens. Es vereinte sie der gleiche Sinn der Forschung, der bis in die höchsten Erscheinungen der Menschlichkeit hinein den gleichen durchgreifenden natürlichen Gesetzlichkeiten

Digitized by Google

nachging. Die Kultur des allseitigsten und feinsten Mitverstehens mit allem Leben war das Glück, das ihnen in diesen Jahren erwuchs, und die Seele ihrer Freundschaft. Da gab es nicht nur die unaufhörlichen Gespräche über den Anfang der Wassererde und den Ursprung und Fortgang der organischen Geschöpfe auf ihr. Alles Werden des Menschlichen bildete den unerschöpflichen Stoff der Betrachtung. Der Ueberlegenheit des dichterischen Blicks in die Seelen bei Goethe stand bei Herder die größere Weite des geschichtlichen Schauens gegenüber. Aber das menschliche Mitgefühl umfaßte auch das Allerpersönlichste ihres Lebens. Es war ein wirkliches Teilen und Mitteilen in jedem, was den andern betraf. Goethe sorgte für den schwer zu behandelnden, allzu leicht verletzten Freund mit Brudertreue. Herder arbeitete an der Ausgabe von Goethes Werken wie an einer Ausgabe eigener Werke mit. Welch ein Klang der herzlichsten und schlichtesten Mitfreude in den Worten, mit denen er ihm den durchgesehenen Götz von Berlichingen zurückschickt: »Lieber Bruder! Hier hast Du Deinen Götz, Deinen ersten einigen ewigen Götz mit innig bewegter Seele. Gott segne Dich, daß Du den Götz gemacht hast, tausendfältig.«

Goethe wieder empfing die Bände der Ideen mit nachschaffendem Verständnis wie ein eigenes Buch. Wohl äußerte er gegen die Humanitätsstimmungen etwas ironischen Zweifel. Herder werde gewiß den schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr werden solle, trefflich ausgeführt haben. »Auch, muß ich sagen, halt ich es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird; nur fürcht ich, daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter sein werde.« Aber nur Innigkeit und Dank hat er für das vollendete Werk. »Nur ein flüchtig Wort und zuerst den lebhaftesten Dank für die Ideen. Sie sind mir als das liebenswerteste Evangelium gekommen, und die interessantesten Studien meines Lebens laufen alle da zusammen. Woran man sich so lange geplackt hat, wird einem nun so vollständig vorgeführt. Wie viel Lust zu allem Guten hast Du mir durch dieses Buch gegeben und erneut.« Mit sicherem Blick lobt er den geschichtlich vollendetsten Abschnitt, das griechische Zeitalter. Am römischen vermißt er etwas Körperlichkeit. Auch ist der abgeschlossenen Darstellung gegenüber seine Ironie verschwunden. Er preist den Schluß, jenes fünfzehnte Buch mit seinen Hoffnungsausblicken in die Zukunft der Humanität, als herrlich, wahr und erquicklich, und »er wird wie das Buch selbst erst mit der Zeit und vielleicht unter fremdem Namen den Menschen wohl tun. Je mehr diese Vorstellungsart gewinnt, je glücklicher wird der nachdenkliche Mensch werden«.

Digitized by Google

Was bei Goethe und bei Herder gemeinschaftlich und bei jedem doch in völlig eigener und selbständiger Weise geschehen, stellt im Grunde nichts anderes dar als eine eigene Neuform des Leibnizianismus und setzt so die deutsche Linie modernen Denkens fort. Es ist der Einklang, der hier gestiftet wird zwischen Natur und Seele: dieselbe Form des Verstehens schließt die Natur und das Seelenleben auf. Aber Natur- und Seelenerkenntnis haben doch völlig andere Ausgangspunkte bei Goethe. Bei Herder wurzelt alles in dem feinsten Mitfühlen für fremdes Leben: im Mitleben des fremden Gebildes kommt er zum Selbstgenuß der Persönlichkeit, die sich in Entdeckerwonne entzückt. Bei Goethe ist alles Entdecken und Forschen das Suchen seiner selbst: in einem Fortgang von unnennbarer Sicherheit baut er das Selbst als ein immer erst sich Findendes auf. So geht die Naturanschauung, die bei Herder die Geschichtsanschauung trägt, aus der zunehmenden Verallgemeinerung des Lebensgedankens hervor, wie er sich ihm im Mitleben der geschichtlichen Gebilde festgestellt hat. Ganz anders bei Goethe. Die Mühe um die Natur war um ihrer selbst willen da, durchaus das erste und der Grund für alle seine Erkenntnis. Sie bildete die große Schule für sein ganzes überall an die granitene Eigenheit des Wirklichen hingegebenes Forschen.

Dies alles ist eine einzige große Auseinandersetzung über das Verhältnis von Mensch und Wirklichkeit. Sie fängt bei Goethe an mit dem Uebergang von Frankfurt nach Weimar, dem Uebergang aus der zerfließenden Weite der Unbestimmtheiten in die bestimmte und dadurch begrenzte Lebensform. Nach der Zeit des Rausches und der großen Inspirationen kommt ein Leben der Arbeit und des Dienstes, in dem es doch den gleichen dem Unendlichen zugekehrten Geist zu retten gilt. Da beginnt nun das Ziehen der Blumen im Gärtchen, deren Leben er wie ihrer Familie zugehörig teilt, und das Sezieren der Leichen in der Anatomie, mit dem Mühen um jedes Geheimnis der menschlichen Gestalt. Goethe verschmäht keine Arbeit des geduldigsten Schülers; aber er braucht eine Anschauung der Dinge, welche ihm die Natur zu einem ganz persönlichen Erlebnis macht. Es ist der Genius, der sich hier ins Erkennen wendet: er kann nicht stehen bleiben bei gelernten Namen, sondern muß aus der Tiefe eigenen Lebens seine Einsicht wie ein Selbst-Erfahrenes emporbilden. Er überträgt in die Natur die Urerfahrung seines Daseins, die Erfahrung vom Heranwachsen des genialen Gedankens. Der geniale Gedanke entfaltet sich als ein Stück geschautes Leben in die große Mannigfaltigkeit einer Dichtung, bis in die letzten Spitzen eine immer neue, eine immer überraschende Lebendigkeit, nirgends sich selbst gleich und doch überall der gleiche, alles eins und alles in der

Digitized by Google

Einheit ins Unendliche eigen. Genau so ist die Natur. Aber was dem Goethischen Gedanken den unterscheidenden Charakter gibt im Vergleich zu allen ähnlichen Versuchen, ist dies, daß er keineswegs in einem dichterischen Analogiespiel hängen bleibt. Er macht aus der genialen Grundidee ein Mittel der exaktesten Methodik. Jenes anschaulich Eine, das in jedem Naturgebiet zu immer reicherer Mannigfaltigkeit sich entwickelt, soll wirklich aufgewiesen und der nachprüfenden Forschung unwiderleglich dargelegt werden. Es ist das Urphänomen, auf das sich der Kreis der Erscheinungen zurückführt. Jeder Kreis von Naturerscheinungen ergibt sich so als die bis ins Unendliche fortgesetzte und gesteigerte Wiederholung seines Urphänomens. So sieht Goethe, selber ein Schöpfer, der Natur bei ihrer Schöpferarbeit zu, wie sie als der Urgenius eine Welt entfaltet aus einfachen letzten Gedanken. Aber dies Zusehn ist sorgsame echte Wissenschaft. Er schafft sich das urpersönliche Verhältnis zur ungeheuren Wirklichkeit, aber er schafft es mit dem strengsten Wahrheitssinn, einem völligen Eigensinn der Wahrheit, der nicht zu ruhen vermag, als bis er gewiß ist, im wirklichst Wirklichen und seinen Gedanken mitzuleben.

Es drückt die starke Eigenheit und Bewußtheit der Goethischen Forschung aus, daß sie sich in einer ganz bestimmten Methode auswirkt. Diese Methode ist der schöpferische Ursprung aller seiner Erkenntnisse. Es ist eine der eigenartigsten Methoden, die in der Wissenschaft ausgebildet sind: eine unlernbare freilich und kaum wiederholbare. Unzweifelhaft ist es eine wissenschaftliche Methode; aber auch sie ist Genialität. Das Eigentümliche der Methode besteht darin, daß in ihr Anschauen und Denken zu einer vollkommenen Einheit gebracht sind. Sie ist anschauende Urteilskraft, gegenständliches Denken. Sonst bewegt sich Naturerkennen in, wie es Goethe scheint, gequälten Theorien, künstlichen Begriffsgebilden, bei denen man die anschauliche Welt, die es doch zu erkennen gilt, aus den Augen verliert. Nicht so bei Goethe. Er stellt sich seine Probleme so, daß sie ihn nicht auf diesen Weg bringen können, den er als einen Irrweg fürchtet. Sein Erkennen besteht in einer solchen Anordnung der anschaubaren Phänomene, daß man sie in ihrer gesetzlichen Selbstentfaltung vom Einfachsten bis ins Verwickeltste vor sich sieht und wie mit dem Gesicht verfolgt. Es bleibt alles Anschauung, wie sie der Künstler liebt, aber sie ist vom Geiste ganz durchdrungen. Es ist die Natur als eine künstlerische Bildertafel, die in ihrer Bildlichkeit bereits Gedanke ist, der Gedanke der Wissenschaft. Es ist reines anschauendes Erkennen. Goethe kannte diese seine Weise genau. Er wußte, wie sein Denken gegenständlich tätig sei, sich nicht von

Digitized by Google

den Gegenständen sondere. Er erkannte an, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dies Denken eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden, daß sein Anschauen selbst ein Denken, sein Denken ein Anschauen sei. Er entwickelt daraus mit Bewußtsein die Forderungen seiner feinen und genauen Methodik: jede Bedingung, unter der ein Phänomen erscheint, genau aufzusuchen und nach möglichster Vollständigkeit der Phänomene zu trachten, weil sie doch zuletzt sich aneinander zu reihen oder vielmehr über einander zu greifen genötigt werden und vor dem Anschauen des Forschers auch eine Art Organisation bilden, ihr inneres Gesamtleben manifestieren müssen. Die ganze Durchbildung dieser Methodik zeigt den unbedingten Wirklichkeits- und Wahrheitssinn, dem es um die zwingende Darlegung der wirklichen Gesetzlichkeiten zu tun ist. Daß diese Gesetzlichkeiten in dem Uebereinandergreifen der Phänomene anschaulich zur Selbst-Darstellung kommen, ist, wissenschaftlich angesehen, eine höchst vollkommene Art des Beweises. Ja, es ist eigentlich der bis zu seinem wahren Schlußglied gebrachte Beweis. Es ist die Natur selber als Beweis des wissenschaftlichen Gedankens auseinandergelegt. Dabei verleugnet freilich die Methode nicht ihren Ursprung in der Seele des großen Künstlers, für den die Anschauung das Leben ist und der leere Begriffsname der Tod.

Diese Richtung auf die objektive Anschauung der Welt ist nur eine Seite der Methode. Sie ging ja bei Goethe aus dem tiefen Bedürfnis hervor, zur Wirklichkeit sein Verhältnis zu gewinnen. Sie war ihm nichts anderes als die Selbstentwicklung zum reinen Schauen, das ihn verstehen lehrte, was die Welt war, und was er in der Welt war. Sie war eine Entfaltung seiner auffassenden Organe. Es ist dies eigene Verhältnis zwischen Welterkenntnis und Selbsterkenntnis, das mit voller Klarheit in Goethes Bewußtsein tritt. »Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf«. Jene Goethische Natur, die anschaulich in ihren Gesetzlichkeiten sich selber auseinanderlegt, ist ja im vollsten Sinne eine schöpferische Tat des Geistes: der Geist entdeckt an der voll geschauten Natur sich selber in den Organen seiner Schöpferkraft. Natur und Verstand schließen sich mit einander und in einander auf. Goethe schreibt gelegentlich über seine italienische Reise: »Ich mache diese wunderbare Reise nicht, um mich selbst zu betrügen, sondern um mich an den Gegenständen kennen zu lernen«. Das Wort ist der Leitspruch für Goethes Lebensreise durch die Welt. Dem Selbstbetrug der überkommenen Vorstellungen und angelernten Worte entfliehend, sucht er an den Din-

Digitized by Google

gen auf seinem Wege die Wahrheit und erlebt so die Notwendigkeiten der eigenen Natur. Alles Denken wird zum Finden seiner Selbst in seiner eigenen Wahrheit. Alle Forschung wird Selbstbildung der Persönlichkeit. Der Gedanke ist der tiefsten Ausdeutung fähig: nach ihm erscheint die Welterkenntnis in ihren tiefsten Gründen, indem sie das Wirkliche durchleuchtet, zugleich als der Verstand selber. Jedenfalls bezeichnet er alle Arbeit Goethes als eine ungeheure Selbsterziehung. In seinem schauenden Erkennen entfaltet er die Organe seines Wesens. Dieser Genius brauchte die ganze Welt, um zu sich selbst zu kommen. Wie aber die Welterkenntnis, ewig unabgeschlossen, ins Unendliche geht, wird auch das Finden und Entfalten des Selbst zu einem endlosen Fortgang. In so gestalteter Lebensarbeit kann kein Stillstand sein: es ist immer der gleiche Weg, aber mit immer wieder ins Unendliche rückenden Zielen. Daß dieser Weg kein Ende kennt, füllt das Leben mit Unendlichkeit und ist des Weges und des Lebens Lust. »Willst du ins Unendliche schreiten, geh im Endlichen nach allen Seiten.«

2.

Die tiefste Bedeutung der italienischen Reise in Goethes Dasein besteht darin, daß er in ihrer Sammlung diese ihm notwendige Lebensform ergriff und in ihr seiner ganzen künftigen Arbeit die Gestalt gab. Jetzt setzen die verschiedenen Gebiete seiner Forschung sich gegen einander ab und greifen zugleich wie die Phänomene seines Naturgedankens in einander über. Da ist die ganze Weite der Natur, deren Erscheinungen in ihrer Allheit sich ihm ordnen sollen in die gesetzliche Selbstentfaltung der einfachen Urgedanken. Die Entwicklungsgeschichte des Alls ist daher die Leitidee dieser ganzen Betrachtung: Goethe bringt den Entwicklungsgedanken in die Lehre von den organischen Gebilden. Denn, wie es später einmal bei ihm heißt, »es ist wahrhaftig keine Kunst unser Herrgott zu sein, es gehört nur ein einziger Gedanke dazu, wenn die Schöpfung da ist«. Oder einfacher in der »Italienischen Reise«; »Und doch ist die Welt nur ein einfach Rad, in dem ganzen Umkreise sich gleich und gleich, das uns aber so wunderlich vorkommt, weil wir selbst mit herumgetrieben werden«.

Das wunderliche Mitumgetrieben-werden ist die Menschenwelt, ein unermeßliches Meer der wogenden Wünsche, Wonnen und Leiden. Sie bietet das zweite Feld der Goethischen Forschung. Aber hier gilt die gleiche Strenge der Methodik. Es heißt hindurchblicken auf die einfachen letzten Gesetzlichkeiten und abermals deren Selbstentfaltung unter den wechselnden Bedingungen in die immer seltsameren Gebilde verfolgen. Auch Menschenleben in seiner Allheit soll nicht nur wunderlich mitgetrieben, sondern verstanden sein. Hier

Digitized by Google

ist das Reich der Goethischen Weisheit. Sie ist nicht die Weisheit väterlicher Ratschläge aus dem Erfahrungsschatz abgestempelter Durchschnittsmoral, sondern die Weisheit des großen Verstehens, welchem jede Regung des Menschlichen durchsichtig, darum aber auch überall die Bedingungen deutlich sind, durch die Tüchtigkeit und Gesundheit in das Leben kommt. Er kennt die wahre Gesundheit des Lebens, welche nichts anderes ist als die unser Selbst resolut und ungehemmt entwickelnde Tat. Das Problem der menschlichen Gesellschaft tat sich vor ihm auf, wie sie aus dem Zusammentreffen von Notwendigkeit und Willkür, von Antrieb und Wollen, von Bewegung und Widerstand als ein Drittes hervorgeht, was weder Kunst noch Natur, sondern beides zugleich ist, notwendig und zufällig, absichtlich und blind. Die Darstellung des Römischen Karneval ist hier seine methodische Meistertat: nur die Tatsachen werden anschaulich vorgelegt und gereiht, aber in einem solchen Zusammenhang mit den besonderen Bedingungen der Zeit und des Ortes, daß dieses Jubelfest der launenhaftesten Willkür als ein notwendiges Naturgebilde verstanden wird.

Von den Kulturgebilden des Menschenwesens war es besonders die große Welt der Kunst, die ihn als eine dritte unerschöpfliche Aufgabe nicht losließ. Zum dritten Male bewegt er sich unter den gleichen Forderungen der strengen Methode. Die möglichen oder notwendigen Formen der Kunst sollen erkannt sein, die tiefen Gesetzlichkeiten, die die verschiedenen Gebilde hervortreiben und ihnen ihren Wert geben. Der Gipfel der Kunst ist der Stil. Er ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, dem Wesen der Dinge und spricht es in sichtlichen und greifbaren Gestalten aus. Der Stil gibt die anschauliche Gesetzlichkeit der Dinge, wie sie Goethes Forschen sucht, in eindeutiger lebender Gestalt. Er ist das letzte Wort des Verstehens oder Verstandenhabens im Goethischen Sinne. Wir nehmen diesen letzten Zug noch auf, daß er bei der Auseinandersetzung mit den Theorien, bei der Würdigung der Kunstwerke auch diese wie naturgewachsene Gebilde betrachtete, daß er sie auf ihre Bedingungen zurückführte, wie er sie in den Persönlichkeiten der Forscher und Künstler fand. Er machte die fortentwickelnde Ueberschau der wissenschaftlichen Leistungen in seinem Geiste zu einem menschlichen Verhältnis mit den Forschern. Alles vollzog sich in diesem gleichen Gange zugleich der objektivsten Durchdringung und des persönlichsten Erlebnisses. Zwar an irgend welche Vollendung oder nur einen Abschluß dieser Unendlichkeit von Aufgaben war nicht zu denken. Hier galt nur das Wort: »man kommt wohl eine Strecke«. Aber auch nichts blieb einzeln, sondern alles war nach seinen Zusammen-

Digitized by Google

hängen in diesem ungeheuren Netz der Bedingtheiten gefaßt. Alles war konkrete Einzelanschauung, aber jede Einzelanschauung enthüllte ein Stück der ewigen Gesetzlichkeiten. Die Gabe, mit der der junge Goethe wie mit einer Göttergabe einst seinen Weg begann, war die, die Menschen zu verstehen durch Liebe. Es ist, als hätte er diese Liebesgabe entfaltet zum Organ der Welterfassung. Er hat aus dem Götterrausch das bewußte Wollen einer Methode gemacht. Er versteht alles Wirkliche durch Liebe, durch das intimste Nacherzeugen seines eigensten Lebens. Es ist eine einzige Verbindung von Genialität und methodischer Bewußtheit; es ist die in System und Methode verwandelte Genialität und erklärt jene seltsame Einheit olympischer Geistesgröße und unzugänglicher Steifheit, die an dem alten Goethe auffiel. Die Liebe des jungen Goethe hätte verbluten müssen oder ersticken in der Welt, wie sie ist; sie war die Jugend, die nicht ewig sein kann. Sie schuf sich um in den ungeheuersten Willen zum Verstehen, der in der Welt gewesen, und — trug ein Leben.

3.

Goethe löst wie niemand vor ihm und niemand nach ihm das Bildungsproblem der modernen Welt. Es ist das Schicksal der Zivilisation, daß mit ihrem Fortschritt wahre Bildung immer unmöglicher wird. Denn wahre Bildung heißt Bildung aus uns selbst und zu uns selbst. Sie macht den geistigen Gehalt, der unser Leben ist, zu unsrer eignen Tat. Sie besteht darin, daß unser Leben Form bekommt, vielmehr, daß es seine Form bekommt. Nichts in ihm soll blind sein, ein bloßer Stoff, der in ihm fortgeschleppt wird, nichts eine blinde Gewalt, die uns mitreißt. Aber mit dem Fortschreiten der Zivilisation werden wir immer dichter eingesponnen in das Netz der Vorstellungen, die von uns Besitz nehmen, nicht wir von ihnen, und in die Blindheit der Daseinsweisen, die für uns nur Gewohnheiten sind und nicht Notwendigkeiten für unser Leben. Niemand wußte das besser als Herder, der durch den dichten Wust der Voreingenommenheiten, wie sie so einzig bezeichnend heißen, nach der unverstellten Jugend der menschlichen Seele seufzte. Rousseaus Botschaft von der Rückkehr zur Natur meint garnichts anderes als dies Sehnen zur vollen Lebendigkeit des Eigendaseins. Aber darin verstand er sich falsch, daß er sie als Geschenk der Natur suchte, statt als Tat der Kultur.

Goethe machte in einem nie dagewesenen Grade sein Selbst zur eigenen Tat. Die ganze Wirklichkeit, mit der er lebt, ist in vollem Sinne eine Schöpfung seines Inneren. Natur, Kunst und Leben sind geschaut; keine blinden Vorstellungen mengen sich hinein. Er hat die Empfänglichkeit ohne Grenzen, die aber zugleich Gestaltung ist; er gestaltet die immer weiteren Erfahrungen hinein in die große Gesamtanschauung,



Digitized by Google

die er in gesetzlichem Fortgang vollzieht. Dies ganze Leben hat seine Form gewonnen: die in ihm angelegte Form einer schöpferischen Gesamterfahrung der natürlichen und der menschlichen Wirklichkeit. Die Menschen unterscheiden sich eigentlich nach der Form des Lebens, die sich in ihnen ausbildet und die ihr Dasein prägt. Wenn die meisten zu einer Form überhaupt nicht kommen, liegt es entweder daran, daß nicht genug eigenes Leben da ist, um nach einer Form zu verlangen, oder daß das Leben zur Kraft der eigenen Formung nicht ausreicht. Der Genius schafft in seiner eigenen Form das Leben zu seiner Tat. Die alles überragende Genialität Goethes zeigt sich in der Originalität und Allseitigkeit dieses ganz zur Gestalt gebrachten Daseins, bei dem der gesamte Vorstellungsinhalt eigene Schöpfung ist. Er rechtfertigt die moderne Zivilisation, indem er die Möglichkeit einer wahren Bildung in ihr erweist. Er ist in der Fülle und Spannung des modernen Lebens der unbefangene schöpferische Mensch, ist der Naturmensch der vollkommenen Kultur.

Daß in dem großen Künstler allein eine solche Selbstbildung möglich werden konnte, ist völlig klar. Es ist die gleiche Intelligenz und Geistesart, die als in ihrer Vorbereitung schon in seinem Forschen arbeitet und dann in seiner Dichtung erst den vollen Ausdruck findet. Diese ästhetisch-intuitive Intelligenz bewegt sich schon in seiner Forschung durch lauter Anschauungen fort. Sie ist dort bereits nicht nur schauendes, nicht nur gegenständliches, sondern eigentlich darstellendes Denken. Sie gibt in ihrer Forschung die Natur wieder in ihrer gesetzlichen Lebendigkeit. Sie tut dasselbe in ihrer Dichtung. Hier als reine Phantasie spricht sie eigentlich in einem nur noch gesteigerten Sinne, wie in ihrer Forschung, die Wahrheit. Das Phantasiebild vom Leben spricht das Leben durch die Gestaltung selber in seiner tiefsten Wahrheit aus. So ist seine Kunst der höchste gesteigerte Ausdruck des ganzen Goethischen Seins. Sie ist das volle Durchdringen des Urwillens in seinem Dasein, wie er in allen seinen Betätigungen arbeitet. Diesen Urwillen kann man bezeichnen als den Willen zum Stil. Wie der Stil die reinen Gestalten braucht, ein Dasein bis ins Letzte durchdrungen von Notwendigkeit, gelöst von allen Subjektivitäten, so ringt Goethe in allem Forschen, Denken und Darstellen um die reine Anschauung der Dinge. Es ist, als verbinde dieser Modernste der Modernen mit seinem allen Unendlichkeiten geöffneten Leben zugleich als ein rechter Heros die griechische Geschlossenheit in der Bestimmtheit der Gestalten. Erscheint nun auch dies Heroentum seltsam gefärbt und umfaßt von der modernen Kleinheit der Dinge, kann der Wille zum Stil oft nur in seltsamen Auskünften sein Ziel suchen, doch hat er die höchste Aufgabe der

Digitized by Google

Vollendung über die moderne Bildung gesetzt. Nicht seine Schuld ist es, wenn bei jedem Geringeren Tragödie werden muß, was bei ihm der Quell all seiner großen Taten war, — ja wenn er eben in seiner Höhe uns andern allen die Tragödie in unserm Leben enthüllt.

4.

Dies ganze Lebenswerk ist von einem Geist der tiefen Andacht getragen: Goethe ist eine im großen Sinne fromme Natur, — tief erfüllt von der Ehrfurcht vor dem Unendlichen und Unerforschlichen, andächtig versenkt in die Weite und Tiefe der Dinge, still und hingegeben erwartend, ob sie seinem Schauen etwas enthüllen werde. Die Wirklichkeit in ihren unerforschlichen Geheimnissen wird als etwas Göttliches verehrt. Sein Gott ist das unendlich Fruchtbare, das ewig Lebendige, die unerschöpfliche Energie, die unter allen neuen Bedingungen immer wieder notwendig und gesetzlich, in immer neuen bestimmten Gestaltungen sich offenbart. Aus diesem Gedanken macht er, wie es der Religion geziemt, eine neue Kraft des Lebens. Die Entwicklungsidee wird zum Evangelium: sich in rastloser Tätigkeit erhalten, alle Hemmungen überwinden von innen heraus, aller Stokkungen Herr werden durch die siegreiche Kraft des Beharrens auf unserem Wege, auch Schuld und Not nicht meiden, wenn sie den Schritt bedeuten zu einer höheren Mächtigkeit unsers Selbst. Es ist der Lebensgedanke, den er selber gelebt hat. So erwies er sich als ein wahrhaftiger Glaube, da er die beseelende Kraft dieses Lebens war. Es ist der Glaube, der alle seine Lebensarbeit trug. Sie ist in all ihrem Forschen, Denken und Gestalten eine solche ins Unendliche schreitende Selbstentwicklung, die unermüdlich alle Hemmungen von innen überwindet. Goethes Lebenswerk bezeugt, was ein lebendiger Glaube vermag. Sein Leben und Lebenswerk als Ganzes ist die religiöse Tat, um deretwillen uns Goethe als ein wahrhafter Prophet gilt. —

5.

Der auf die objektiven Gesetze und Gestalten gerichtete Geist unterscheidet Goethe von Herder. Das Schauen des wirklichst Wirklichen in seinen Gesetzlichkeiten ist der ganze Trieb seines Forschens. Darum geht er zurück auf die tiefsten Grundfesten der Natur, wenn Herder nur zur Natur kommt wie zu einem letzten großen Stimmungskranze um seine Menschenwelt. Auch das Bemühen um das Verstehen des Seelischen wurzelt bei Goethe an einer andern Stelle als bei Herder, nicht im entzückten Mitfühlen mit dem Reichtum seelischer Gebilde, sondern in dem inbrünstigen Streben nach dem Verstehen der eigenen Genialität und der sicheren Begründung ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit. Herders »Ideen« bleiben bei aller



Digitized by Google

Fülle der genialsten Aufschlüsse doch immer noch das große Stimmungslied von der Menschenseele, ganz in die Weichheit Herderscher Gefühle getaucht. Aber wenn es auch der große Dichter ist, der in Goethe forscht, so entwickelt doch gerade dieser rein objektive Methoden der Forschung. Erkennen und Dichtung, obschon beide bei ihm Weisen der darstellenden Erkenntnis, treten doch auf das bestimmteste auseinander. Daher ist bei Goethe das Gewinnen seiner Lebensform der Gewinn einer neuen Jugend. Er kam zu seiner Reife, die der Ansatz zu unendlicher unermüdlicher Ausbreitung war. Herder erreichte in den »Ideen« die Blüte des Mannesalters, nach dem es zum Greisentum niederging. Herder endete, Goethe begann. Bei Goethe gibt es einen allseitigen Ansatz der Forschungsrichtungen, der zu objektiver Wissenschaft führt. Bei Herder versinkt alles zuletzt in den Stimmungsbegriffen seiner religiösen Metaphysik. Er schließt sich ein in seine geistige Welt und ruht in ihr, wenn Goethe sich öffnet für alle Weiten der Wirklichkeit. Goethe schafft sich die männliche Sicherheit des Verhältnisses zu den Dingen. Bei Herder schwankt noch immer alles in dem jünglingshaften Entzücken der Erlebnisse. Seine ganze Geisteswelt schimmert wie reizbare Jugendliebe. Goethes Gott ist im Grunde nur jene letzte Einheit des heilig Lebendigen, in der wir sind und der wir nahen in jeder reinen Tat unsers Denkens, Handelns und Dichtens. Herders Gott ist die Wiederspiegelung für die tiefen Bedürfnisse seines Gemüts, für seine Sehnsucht und sein Glück. Er ist gewiß sein eigen und gewiß erlebt. Aber selbst Gottes Arme halten den nicht, der nicht den Weg fand aus den bloßen Wünschen des Selbst in die großen objektiven Aufgaben des Daseins. So verschieden ist bei ähnlichen Worten die ganze Stellung der Männer zur Welt des Geistes. Alle Gedanken stehen in verschiedener Richtung des Sinns. Goethe und Herder sind in ihrer tiefen Gemeinsamkeit schon von einander abgekehrt und wissen es nicht.

Die Goethische Denkweise fügt sich vielmehr in ganz eigener Art in Kants Gedanken hinein. Merkwürdig schon, daß die von Goethe unterschiedenen Teile seiner Arbeit genau den Kantischen Systemteilen entsprechen. Kant baut das System der Kultur und des Bewußtseins in den drei Hauptteilen der Wissenschaft, d. h. der Naturerkenntnis, der Sittlichkeit und der Schönheit, der Erkenntnislehre, der Ethik und der Aesthetik. So legt sich Goethe Natur, Menschenleben und Kunst als seine Aufgaben zurecht. Wie Kant will er auf die letzten Gesetzlichkeiten zurückgehen, die den Urgrund der Phänomene bilden, wie sie zugleich die Anschauung als Organ des Geistes ermöglichen. Kultur als Inbegriff unendlicher Aufgaben

Digitized by Google

ist ihm wie Kant ein vertrauter Gedanke. Nur daß wir den Weg zu den unendlichen Zielen wissen. Herder weilt gern bei den Geheimnissen von dem Innern der Natur, das uns ewig verschlossen sei. Dieser Gedanke von dem unergründlichen Jenseits vorgeblicher Wesenheiten, ein scheinbarer Tiefsinn, ist in Wahrheit die Urerdichtung unfruchtbarer Metaphysik, die alle Wissenschaft fälschlich als eine Oberflächenbetrachtung erscheinen läßt. Kant und Goethe lehnen ihn beide ab. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, erklärt Kant, ein anderes Innere ist zwecklose Geheimnistuerei. Und »Ins Innere der Natur, — o du Philister,« schleudert Goethe dem Hallerschen Vers entgegen. »Wir denken, Ort für Ort sind wir im Innern.« »Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male.« Diese eine Uebereinstimmung rückt Goethe völlig aus der Herderschen Erkenntniswelt heraus und stellt ihn zu Kant. Sein Eingreifen in die Kantische Systematik hat er selber genau und richtig bestimmt, indem er unternahm, was, wie er sagte, Kant ein Abenteuer der Vernunft genannt, die Durchführung des Entwicklungsgedankens in der Biologie. Er unternahm es, da er sich die Erkenntnisweise zuschrieb, die Kant als Grenzbegriff vorsichtig bestimmte, aber für unmöglich hielt: die anschauende Urteilskraft, das gegenständliche Denken, jenes Denken, das zugleich Anschauung ist und bleibt, das intuitiv das Naturwirkliche in seinen Gesetzlichkeiten setzt. Wohl tritt hier eine gewisse Umdeutung aus Kants logischem Begriff des schauenden Denkens in den künstlerischen von Goethe ein. Dennoch bleibt es dabei, daß Goethe in anschaulich konkreter Durchführung ein Bild des Wirklichen gibt, wie es die Kantischen Grundlegungen zu fordern scheinen, daß er die Begriffsforderungen Kants mit Leben erfüllt. Er ist in keinem Sinne ein Kantianer. Aber er ist in seiner originalen Weise die Erfüllung Kants.

So bedeutet bei aller Wärme und Nähe Herder für Goethe doch höchstens die Vorbereitung für das Vollendete. Menschlich wandte Goethe gerade diesem Freunde die ganze männliche Sicherheit der Treue zu, die der Mitlebende von dem erwarten konnte, der selbst mit den Forschern der Vergangenheit wie in einem persönlichen Verhältnis der Fortführung stand. Er hat wie alles Wirkliche, so auch das Phänomen Herder in seinen Bedingungen begriffen, hat, wie es hier vor allem lohnend und schwer war, ihn durch alle äußeren Rauhigkeiten in seinem Positiven, in der Kraft der reizbaren und mitschwingenden Liebe erkannt. Für ihn ist es ein in heiligem Entschluß gegründetes, absolut sicheres Verhältnis, während auf Herders Seite auch hier das Wort von dem ewig Unfertigen seiner Lebens-

Digitized by Google

beziehungen gilt. Rührend umgibt ihn in diesen Jahren die große teilnehmende Liebe des Freundes. Goethe ehrt in der Gesamtheit seines Schaffens die zarte Genialität der mitfühlenden Liebe und trägt die Launen und Rauhigkeiten als die Schwankungen der reizbaren Natur, die nur im Gleichgewicht ruhig ausströmende Liebe, aber nur unter einer Menge von seltenen Bedingungen im Gleichgewicht ist. Er weiß, daß Leben für ihn schwer ist und daß er es sich verbittert. Er hilft unermüdlich und erwartet keinen Dank. Auch im rein Menschlichen erweist er die männliche Ueberlegenheit. Die tiefe Liebe macht es fast noch trauriger, daß er dennoch die zweite große Erscheinung der Zeit war, vor der Herder zurückblieb. Auch von hier bereitet sich die Einsamkeit des freudlosen Alters vor. Das unerbittliche Gesetz des fortschreitenden Lebens schließt ihn aus. Um den Gipfel, auf dem er mit dem Werke seiner Vollendung steht, schreitet schon der Tod.

Digitized by Google

# Das ästhetische Urphänomen.

Von

**Broder Christiansen (Buchenbach i. Schwarzwald).**

»Es war mir nämlich aufgegangen, daß in demjenigen Organ der Pflanze, welches wir als Blatt gewöhnlich anzusprechen pflegen, der wahre Proteus verborgen liege, der sich in allen Gestaltungen verstecken und offenbaren könne. Vorwärts und rückwärts ist die Pflanze immer nur Blatt.« Diese seltsam aufklärende Antwort zu einer grillenhaften Frage, bei der man auch nach der Lösung nicht weiß, wohin denn eigentlich die Frage zielt, sie verführt in ihrem unerwarteten Gelingen dazu, auf andern Gebieten ähnliches zu versuchen. Und wir wollen hier für das Aesthetische nachforschen, ob sich ein solches finden läßt, ein ästhetisches Urphänomen, das sich zu allem, was wir ästhetisch anschauen und werten, verhält wie nach Goethe das Blatt zur Pflanze, die frei sichtbare oder maskierte Urgestalt in allen ästhetischen Bildungen. Wir werden eine Antwort haben, und darüber hinaus noch aufzeigen können, daß hier wenigstens auch die Frage keine Grille sei; denn wir werden ihren Ort genau bestimmen können im System der Fragen, die den Grundriß der Wissenschaften zeichnen. Als Antwort aber finden wir, daß die Spannung das ästhetische Urphänomen ist.

* * *

Denn wenn wir die Gefüge von Kunstwerken auseinander nehmen bis in die letzten ästhetisch noch wertbaren Einheiten, so treffen wir nicht etwa singuläre Qualitäten an, sondern immer Qualitätenpaare und zwar solche, denen eine Spannung innewohnt: die Verbindung eines erregenden Moments mit einem erfüllenden. Im Musikalischen der Takt, die Abfolge von Akzent und unbetonten Zeitstücken, wo im Betonten eine Spannung gesetzt wird, die sich im Unbetonten wieder löst. Dann die Zusammenordnung der Tonqualitäten: da besteht zwischen vielen ein Verhältnis, daß sie sich fordern wie Spannung und Lösung, leicht sichtbar z. B., wenn einem Ton die tiefere Oktave folgt. Davon unab-

Digitized by Google

hängig wiederum das Verhältnis der Intervallqualitäten zu einander: die aufsteigende Linie der Tonschritte bringt eine Spannung und fordert einen entsprechenden Abstieg. Aehnlich sind zwischen Farben Forderungssynthesen im Sinne von Spannung und Lösung: eine bestimmte Qualität mit einer andern zusammengebracht wirkt erregend und die andere löst; was man als komplementäres Verhalten der Farben bezeichnet hat, gibt davon einfachste Beispiele. Und komplementäre Verhältnisse finden sich auch bei allen andern Formen der Sichtbarkeit; bestimmte Lichtakzente verlangen bestimmte Schattenlagen, und es ist nicht anders bei dem Sichausbreiten und Biegen der Flächen und in der Entfaltung des kubischen Raumes: aber deutlicher sichtbar noch bei den Linien, wo das Aufsteigende einen Niedergang, das Ausgreifende eine Rückkehr fordert, weil jene eine Spannung setzen, die in diesen sich löst. Dem musikalischen Takt ähnlich der Versfuß, wo Silbenlänge und Stimmhebung der Senkung oder den Kürzen gegenüber eine Spannung bedeuten. Und manche Dichter verwenden auch das Spiel der helleren und dunkleren Vokale wie Lichter und Schatten oder wie Höhen und Tiefen der Töne oder in ihrem Wandel wie Auf- und Niedergang der Tonschritte. Aber vom Musikalischen ganz entfernt besitzen sie im Reim ein Mittel starker Spannung, denn das erste Reimwort bringt eine Ansage, und über alle Zwischenspiele der Silben hinweg wartet das Ohr auf die Erfüllung des zweiten. Dazu kommen noch andere Mittel nach der Erlaubnis jeder einzelnen Sprache, im Lateinischen z. B. nutzt der Künstler die lebhaften Reizungen der auseinandergespannten Bei- und Dingwörter. Nun aber fügen sich alle diese Elementargestalten zusammen nicht nur wie Blatt an Blatt sich reiht — so ist es im Rhythmus der Takte und Versfüße und wenn die Linie mäandert oder als Wellenspiel gleichmäßig auf und niederwogt: die Wiederkehr der gleichen Spannungsverhältnisse bestätigt dabei den Forderungswillen und verstärkt solcher Art die Forderungsintensität — es geschieht nun auch eine Zusammenordnung der Elementarspannungen im Sinne einer übergeordneten Spannung: wie Blätter sich wiederum nach dem Schema des Blattes zusammenordnen können zum gefiederten Blatt. Und die Herrschaft dieses Gestaltungsprinzips ist so bedeutend im Aesthetischen, daß oft auch, wo Gleichwertiges lose aneinander gereiht wird, es gegeneinander zur Spannung und zur Lösung wird:

»Der Herr ist mein Hirte —
mir wird nichts mangeln.
Er weidet mich auf einer grünen Aue
und führet mich zum frischen Wasser«

es scheint im Schema der Psalmenverse nur eine Agglutination ge-

Digitized by Google

geben, aber liest man sie laut, so fühlt die Stimme den Zwang, sich zu heben und zu senken und Spannung und Lösung zu schaffen. Ebenfalls bei den Pentameterhälften: äußerlich sind sie einander gleich, aber in der Zusammenfügung wird die eine Hälfte zur Spannung, die andere zur Erfüllung. Auch im Hexameter, obwohl die Trennung der Teile weniger scharf ist, wird Spannung und Lösung fühlbar. Dann aber achten wir darauf, eine wie lebhafte Spannung zwischen Hexameter und Pentameter im Distichon aufkommt: an sich kann der Hexameter allein stehen, ist er aber einmal eingetreten in die Distichenbewegung, so verlangt er unaufhaltsam nach der Erfüllung des Pentameters, und wollte man ihn nun allein lassen, so wäre die als dauernd gesetzte Spannung unerträglich. Desgleichen wenn Reimpaare zusammentreten oder sich wie Kettenglieder durcheinander schlingen, dann sucht und findet immer das eine Paar einen Akzent und wird dem andern gegenüber zur Spannung. Und aus den Versen und ihren Reimen baut sich nach dem gleichen Gestaltungsprinzip die Strophe auf, der wiederum die Antistrophe entgegentritt und jene zur Spannung einsetzt. In der Zusammenknüpfung der musikalischen Takte schafft der Akzent eine Ordnung gleicher Art: Takte verbinden sich zum Uebertakt mit Spannung und Lösung; und in gleicher Weise verknüpfen sich die Wellen der Tonschritte und haben im musikalischen Satz ihre Spannung und Lösung, der wiederum Spannung wird zum komplementären Gegensatz: aus alledem erwächst die Melodie, und eine fügt sich zur andern in gleicher Art, und zu Synthesen immer höherer Spannung wächst der kunstvolle Bau auf — der also von seinem Obersten bis zum Letzten das gleiche Gepräge der Spannung zeigt.

* * *

Wir haben bisher von dem nur gesprochen, welches man das Formale in der Kunst nennen kann. Aber auch, wenn das ästhetische Objekt ein Gegenständliches in sich aufnimmt — und es geschieht das allezeit in der bildenden Kunst und meist auch beim Dichter — ist das Prinzip der Spannung maßgebend. Denn überall, wo hier das Gegenständliche um seiner selbst willen eingeht in das ästhetische Objekt, wo es mehr sein will als der belanglose Spielplatz von Formen, die sich spannen und lösen, ist es das Prinzip der Spannung, welches über die Auswahl des Gegenständlichen entscheidet; und zwar in doppelter Weise: es wählt aus der unendlichen Fülle empirischer Gegenstände diejenigen aus, die für den Künstler in Betracht kommen, und wiederum sucht es aus der unübersehbaren Fülle von Eigenschaften, die der gewählte Gegenstand besitzt, die künstlerisch brauchbaren zusammen. Das kommt uns freilich gewöhnlich nicht in be-

Digitized by Google

grifflicher Klarheit zum Bewußtsein, so wenig wie wir im Distichon die Spannung als solche erkennen, bis uns etwa die Verzögerung eines Pentameters aufmerksam macht: so geben wir uns auch bei der Rezeption des Gegenständlichen dem Spiel und Gegenspiel von Spannung und Lösung hin wie einem Selbstverständlichen, nach dessen Wesen man nicht fragt, und nur in den seltenen Fällen, wo ein Hauptmoment der Spannung durch einen Zufall sich dem Blick entzieht, bringt die Unruhe der Lücke ein Suchen, das zum Begriff führen kann: so ergeht es vielleicht einigen bei dem Dürerblatt »der Spaziergang«, wenn man nicht gleich die hinter dem Baum lauernde Todesbestie entdeckt. Es wird verständlich, daß das Interesse des Künstlers, der den Spannungen und Lösungen ihrer selbst wegen nachgeht, sogar beim Gegenständlichen nicht immer zusammentrifft mit dem Interesse des empirisch orientierten Beschauers: denn wie bei der schreitenden Figur, bei der knieenden, bei der stehenden, bei der liegenden die einzelnen Glieder sich spannen und lösen und wie die Bewegung eines Gliedes in der Bewegung eines andern ihren Kontrapunkt findet und wie die Körper der Kämpfenden oder sonstwie Gruppierten zu einander Spiel und Gegenspiel werden, das alles wird den Künstler ablocken von dem, was dem empirischen Beschauen das Hauptthema scheint. Und es können sich die intraobjektiven Beziehungen, die Spannungsmomente einschließen, hypertrophisch entwickeln: so kann das Gegenständliche gewissermaßen ästhetisch entarten, und wir begreifen, wie beispielsweise die übertriebene Betonung gewisser Organspannungen in der Kunst Michelangelos und seiner Nachfolger zu einer barocken Unnatur hinführt.

Wie im rein Formalen wird auch im Gegenständlichen das Spannungsschema maßgebend für die aufsteigende Synthesis der Synthesen. Will man das in einem Blick erfassen, betrachte man den Bau des Dramas: dessen Elementareinheiten sind Frage und Antwort, die unverkennbar den Charakter der Spannungssynthese tragen, die fügen sich zusammen zu Szenen und die Szenen zum Akt, und in jeder Szene und in jedem Akt ist mehr oder schwächer fühlbar die Abfolge komplementärer Stücke: das alles nun schließt sich ein der großen Kurve des Dramas, die ihren Aufstieg hat und Untergang, sodaß das Gefüge des Dramas übereinstimmt mit dem des Musikwerkes: bei jenem gegenständlich, hier rein im Formalen waltet das gleiche Ordnungsgesetz der Spannung. Und das gleiche wiederum ist es, das in den Werken der Architektur die Elementarkräfte des Materials, die lastenden und tragenden, ordnet und zu Spannungen immer höherer Potenz zusammenzwingt, bis das Emporsteigen des ganzen Baus in seinem ruhigen Gehaltensein Lösung findet.

* * *

Digitized by Google

Wir sprechen weiter vom Gegenständlichen. Will der Künstler ein Gesicht beleben, so betont er dessen Gegensätzlichkeiten, er steigert sie, er fügt neue hinein. Er gibt den einzelnen Zügen nicht die gleiche Stimmung, daß sie wären wie die gleichklingenden Resonanzen tönender Dinge, sondern er schafft physiognomische und mimische Inkongruenzen. Er bringt eine Spannung auf zwischen Mund und Auge, er betont vielleicht im Mund die spannende Härte des Willens, im Auge die lösende Reinheit des Intellekts. Er schafft eine Spannung zwischen der Bewegung des Gesichts und der Einstellungslinie der Augen: ein altmeisterliches Mittel, das Boehle gelegentlich wieder aufnimmt. Oder er setzt eine Spannung zwischen Auge und Auge. Er macht das eine zum Ruhepunkt und Finale, das andere zur Ansage und Erregung. Keiner der großen Porträtkünstler läßt dieses Mittel ungenutzt; es findet sich bei Liebermann — man sehe sein Dehmelporträt oder das radierte Selbstbildnis — so gut wie bei van Eyck und Dürer. Einige treiben die Spannung bis an die Grenze des Mißverständlichen. Die Mutter Dürers in seiner Zeichnung, glaubt man nicht sie schiele? Und vielleicht tat sie es im Leben wirklich. Aber das ist sicher nicht das Erschütternde seines Bildes, daß er solches Faktum respektvoll überlieferte: sondern daß er die körperliche Anomalie — wenn eine vorhanden war — umwandelte in ein ästhetisches Mittel ungeheurer Spannkraft. Ganz anders wieder hat Momme Nissen in seinem »einäugigen Beter« das Gebrechen des Gesichts vollkommen einbezogen in die ästhetische Bewegung. Als Beispiel aber dafür, daß Künstler, auch ohne ein Körpergebrechen zu meinen, doch die Differenzierung der Augen bis zu dem Punkt übertreiben, wo der nur sachlich interessierte Beschauer ein Schielen zu sehen glaubt, könnte ich so verschieden gesinnte anführen wie van Eyck, Genelli, Renoir und Sesshiu.

* * *

Hier sehen wir die Rücksicht auf Spannung gelegentlich zu einer Umformung des empirisch Gegenständlichen führen, die weiter reicht als Auswahl. Es ist freilich nicht das einzige Umformungsprinzip. Denn da die Natur ästhetisch indifferent ist, so ist der Künstler an sie nicht gebunden, und die mannigfachsten Anlässe mögen ihn zu einer Abweichung von der naturgegebenen Anschauung verleiten. Er wird den Gegenstand verändern den Formen zuliebe, ihnen mehr Spielraum zu geben. Oder auch er wird ihn ändern, damit die Abweichung als solche empfunden wird, wenn also er eine Differenzqualität einflechten will in sein Werk: so stilisiert er den Gegenstand. Er wird die Naturanschauung verlassen oft auch dem Gegenstand zuliebe, um eine lebhaftere Gegenstandsimpression zu erzielen, denn es gibt

Digitized by Google

stärkere Mittel dazu als die gewöhnlichen Anschauungen; die Japaner und manche unserer modernen Impressionisten beweisen, daß Naturunähnliches rein gegenständlich lebhafter wirken kann als das Naturähnliche. Oft aber geschieht die Abweichung auch, um die Wirklichkeitsnähe zu vermeiden, wenn sein Werk eine gewisse Fremdheit verlangt. Zu allen diesen Motiven kommt hinzu die Absicht der Spannung: so wird der Künstler auch unbedenklich den Gegenstand umformen, um ihm eine stärkere Spannung einzufügen, davon was wir über das Porträt sagten ein Beispiel ist. Man findet andere Beispiele in Fülle, ist man einmal auf dieses Prinzip aufmerksam geworden. Ich möchte auf eines noch hinzeigen: eine Sonderbarkeit, man könnte glauben, sie käme aus einer singulären Künstlerlaune, und es war mir verwunderlich, daß sie in verschiedenen Zeiten und Zonen gleichartig wiederkehrt, bis ich bemerkte, daß sich Analogien über die ganze Kunstentfaltung hin verstreuen. Nämlich dieses, daß bei der Schilderung von Menschen, besonders von weiblichen Gestalten, bisweilen ein seltsamer Gegensatz aufgestellt wird zwischen der Schwere der Körperform und der Grazie der Bewegung: das Gesicht und die Hände der kleinen Frauen sind dann wohl plump bis zur Uebertreibung; das verführt den Betrachter, solche Künstler, die oft einer »primitiven« Zeit angehören, für ungeschickt zu halten, während es in Wahrheit sich um extremes Können handelt: denn die Spannung dieser peinlich plumpen Schwere löst sich bei den besten dieser Künstler — wenn die Art noch nicht zur Schule oder zur Manier erstarrt ist — restlos auf in der überirdischen Lieblichkeit einer stilisierten Körperbewegung, des Schreitens, des sich Haltens im Stehen und Ruhen: wie der schwere Kopf auf dem Hals blumenhaft sich neigt und wie die Hände eine Bewegung nehmen von nie geglaubter Zartheit. So ist es bei Harunobu und seinen Vorgängern im Holzschnitt, so ist es bei dem Meister E. S. — dessen spätere Entwicklung aber zeigt schon Entartung — und bei Schongauer, ich finde es bei namenlosen deutschen Malern, und ich kenne ein paar alte Holzfigürchen fränkischer Arbeit, die in solchem Spiel und Gegenspiel ihre rührende Schönheit haben.

* * *

Wenn wir von allen ästhetischen Objekten das Vorhandensein gleicher Urgestalten und gleicher Gestaltungsprinzipien behaupten, nämlich elementarer Spannungssynthesen und wiederum der Zusammenfassung derselben in Synthesen aufsteigender Spannungshöhe, so daß wir im Gesetz der Spannung gewissermaßen die für alle ästhetischen Bildungen gleichgeltende Logik erfaßt zu haben glauben, so verneinen wir damit nicht das Bestehen vieler und tiefer Unterschiede

Digitized by Google

in der Kunst. Das allen Gleiche kann Spielraum geben für Differenzierung. Nur sind wir gehalten, wenigstens anzudeuten, wie die Verschiedenheiten der Kunst gerade auf Verschiedenheiten der Spannungsverhältnisse oder auf deren Folgen zurückweisen. So kommen Unterschiede daher, daß die obere Synthese mit größerer oder mit geringerer Energie eine Unterordnung der Elementarsynthesen verlangt; und die Verschiedenheit von Drama und Epos beruht letzten Endes darauf, daß im Drama die Spannungskurve des Ganzen despotisch herrscht, während im Epos, wo freilich die Ereignisse als Ganzes so gut wie im Drama Spannung und Lösung zeigen, doch die detaillierenden Partialspannungen überwiegen und dem Ganzen gegenüber eine nur schwach gebundene Freiheit besitzen: darum auch schmiegt sich der epischen Stimmung besonders gut der Hexameter an, dessen Gesamtkurve weniger sichtbar wird im Verhältnis zu den Einzellinien der Daktylen, deren jeder einzelne, vollkommen entspannt, in sich allein zu ruhen scheint. — Es bringt Unterschiede, ob in einem Werk die Spannungen des Gegenständlichen dominieren und der Beschauer sich in diese einfühlen muß, oder ob das Formale die Spannungsdominante trägt und dabei das Gegenständliche durch Abstraktionen geschwächt wird. — Es ergeben sich weitere Unterschiede aus dem Verhältnis des Gegenständlichen zum Formalen: ob sie gleichstimmig einander in ihren Spannungen unterstützen oder ob sie gegenstimmig zu einer höheren Spannungssynthese mit einander verwachsen. Wenn ein Grauenvolles als gegenständliches Hauptthema gegeben wird, ist das komplementäre Verhältnis von Inhalt und Form notwendig, damit die unerträgliche Spannung des Inhalts im Formalen gelöst wird: solches gelingt besonders der Graphik, weil hier die Form dem Inhalt gegenüber selbständiger ist, so daß ihr eine eigene Leistung zugemutet werden kann, zumal die flächige Technik die Wirksamkeit des Formalen steigert und zugleich die Wirklichkeit des Gegenständlichen auslöscht und eine Ablenkung davon erleichtert, während in der Malerei, noch mehr in der Plastik, das Gegenständliche durch seine Wirklichkeitsnähe sich aufdrängt und die Aufmerksamkeit festhält und darum eine Ueberwindung erschwert, so daß hier weniger leicht ein antithetisches Verhältnis zur Form aufgebracht wird. Eine leicht erkennbare Gleichstimmung gibt, wie schon gesagt, der Hexameter als epische Form. Oder nenne ich das Gedicht:

Ueber allen Gipfeln
ist Ruh,
In allen Wipfeln spürest du
kaum einen Hauch;

Digitized by Google

Die Vögelein
schweigen im Walde.
Warte nur, balde
ruhest du auch:

die überaus zart gezeichnete Kurve des Hauptthemas spiegelt sich wider in der Rhythmenbewegung, in der Zunahme beruhigender Takte vollkommener Entspannung; sie wird durchspielt von den gleichstimmigen, aber energischeren Wellen der Einzelsätze — wo das Ragende der Gipfel und Wipfel, das Schnelle der Vögelein, das Anreizende des Warte-Imperativs und der Bald-Verheißung jedesmal ihr komplementäres Ruhebild finden: aber die gar liebliche Sprachmelodie wiederholt nun freierer Weise in ihrem Wechsel der helleren und dunkleren Vokale gleichstimmend die Stimmungskurven des Inhalts. — Dann ist von unterschiedlicher Bedeutung, ob die Synthesen des Formalen und die Synthesen des Inhaltlichen in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausbreitung zusammentreffen oder sich durchschneiden: ob beim Schließen der Verse, der Reime, der Strophen auch die Bilder und Gedanken ihren Ruhepunkt gefunden haben oder etwa auf Spannungshöhe sind, und ob in Zeichnung und Malerei die formalen und die gegenständlichen Akzente zusammentreffen; ihr häufiges Auseinanderbiegen ist für Rembrandt charakteristisch. Wo die formale und die sachliche Hauptsynthese jede für sich vollendet ist, da geschieht es nicht selten, daß das Finale der einen mit der Spannungsansage der andern zusammenfällt, sodaß die Bewegung aus der einen in die andere hineinverläuft, wofür Boehles Radierung »Zwei Bauern einen Baum pflanzend« ein Beispiel ist von fast schematischer Klarheit. — Weitere Unterschiede ergeben sich daraus, daß im ästhetischen Objekt nicht alle Elemente selbsttätig eingreifen in den Kampf der Spannungen und Lösungen: viele haben nur die Funktion der Begleitung, durch Gleichklang das eine oder andere Moment der Synthese zu verstärken; andere schieben sich zwischen Spannung und Lösung als Widerstand, die Kräfte zu messen, oder als Hemmung und Verzögerung; dann auch können sie dienen, die Aufmerksamkeit abzulenken und also eine Kraft zu dämpfen: so wird das synthetische Gewebe bald lockerer sein, bald gestraffter und hat in dem Wechsel der dynamischen Verhältnisse unerschöpfliche Möglichkeiten der Bemusterung. — Eine Quelle wichtiger Verschiedenheiten ist ferner, daß die vielerlei Elemente des ästhetischen Objekts nicht nur ihre eigenen Unterschiede mit hineintragen, daß diese Unterschiede vielmehr und zwar gerade infolge des synthetischen Prinzips sich weiterhin verzweigen: denn die Elemente sollen mit andern Elementen zusammenpassen in Spannung und Lösung oder als gleichstimmige

Digitized by Google

Verstärkung im Kampf der Kräfte, so verlangt ihre Besonderheit nun wieder Besonderheiten der gleichgestimmten und Besonderheiten der komplementär gegengestimmten Elemente: was Einzelheit war, durchdringt das ganze Werk und wird Stilgesetz. Die Besonderheit der Gegenstände verlangt Rücksichten des Stils, und ebenso kann das Formale maßgebend sein für Stildifferenzen; ja auch die Impressionen, die als Spuren der Arbeit, der Technik sichtbar bleiben und auch die Qualitäten des Materials breiten sich in ihrer Forderung der Gleich- und Gegenstimmung aus zum Stilgesetz: man kann z. B. die Stilprinzipien der Graphik in ihrem Unterschied von denen der Malerei ableiten aus den Eigentümlichkeiten des Materials und der Technik. Der Elemente aber, die eintreten in das ästhetische Objekt und zu Stildifferenzen führen können, sind weit mehr noch, als man gemeinhin glaubt, denn auch vieles, was nicht anschaulich ist, kann durch seine stimmungsartigen Impressionen wirksam werden: alle Abweichungen z. B. vom Sprachgewohnten oder von sonst einer Norm ergeben lebhafte Differenzqualitäten, und bei Nietzsche und Rilke ist das Spiel der Differenzen und Differenzinversionen oft stilbestimmend. Ja auch was außerhalb des »Kunstwerks« liegt, kann der Künstler einbeziehen in das ästhetische Objekt und kann es zur Stildominante erheben: sogar den Empfangenden selbst vermag er einzufügen in sein Werk: denn das ist das Eigentümliche des Zeitstils, daß er ein Wesensstück des Beschauers und des Hörenden einbezieht in das ästhetische Spiel der Spannungen, sei es in Gleichstimmung, sei es als Gegensatz, sodaß es ein Teil wird der Gesamtsynthese: die kriegsharte friderizianische Zeit findet ihre Entspannung in einer übersentimentalen Literatur von einer uns andern fast widerlichen Tränenlüsternheit und Gefühlsverzärtelung, nur jener Zeit selbst willkommen, die selbst als Spannungskomplement mitwirkte. — Und endlich bringt es Unterschiede, daß in der Staffelung der Synthesen auch solche Momente, die in sich eine Erregtheit haben, die also eine neue Spannung setzen, zum Finale gemacht werden können; dann hat die Lösung eine herbe Zwiespältigkeit, ist Lösung und doch auch wieder Spannung: das ergibt eine Kunst ganz anderer Art, als wenn die abschließenden Partialsynthesen selber vollkommen gelöst sind: und hier ist die Wurzel des großen Gegensatzes, um dessen Aufhellung Nietzsche sich bemüht mit seinen Begriffen des Dionysischen und des Apollinischen.

* * *

Wir suchten ein Analogon zu dem, was Goethe im Blatt der Pflanze gefunden glaubte: die bei allen ästhetischen Objekten gleiche Urgestalt. Aber man kann fragen und Antwort empfangen und die

Digitized by Google

Empfindung haben, daß die Antwort richtig ist, und doch unbefriedigt sein, weil man fühlt, daß es eine andere Frage geben muß, mit der die Antwort besser zusammengeht: es müsse einen andern Ausgangspunkt geben und einen andern Weg zu dem gleichen Resultat hin, der dessen Bedeutung erst voll erkennen läßt: dann sucht die Antwort eine neue Frage.

Solcher Art erscheint, was wir gefunden haben. Denn mit dem Begriff des ästhetischen Urphänomens meinen wir eine Gleichheit und zweifellos eine notwendige Uebereinstimmung der ästhetischen Objekte, nicht eine Zufallsähnlichkeit. Wir meinen, daß die Spannungssynthese das Gesetz des Aesthetischen ist. Aber unsere Frage in ihrer Unbestimmtheit wies nur den Weg der Induktion, die Tatsachen mit einander zu vergleichen, um das Gemeinsame herauszuheben: dieser Weg mag zu einer Notwendigkeit hinführen, aber er verbürgt sie nicht als solche. Darum müssen wir nach einem tieferen Sinn unserer Frage suchen und ob sie in neuer Fassung einen neuen Weg zeigt zu der gefundenen Antwort, ihre Bedeutung aufzuklären und ihre Gewißheit zu bestätigen.

* * *

Wir beachten, daß es sich um ein Wertgebiet handelt, so ist da eine Mehrheit von Gesetzesarten möglich, und die Frage nach dem ästhetischen Gesetz hat mehrfachen Sinn. Welcher kommt für unsere Antwort in Betracht? Die nächstliegende Vermutung, das Gefundene sei das Gesetz und die Norm des ästhetischen Wertes, ist sogleich abzuweisen. Im Begriff der Spannungssynthese haben wir nicht, was positiven Wert verleiht. Das Maß der Spannung ist nicht Maß des Wertes. Werke völligen Unwertes können voller Spannung sein. Wir betonen durch Wiederholung, daß wir unser ästhetisches Urphänomen nicht für das Gesetz der Schönheit ausgeben. Solche Betonung ist notwendig; denn das Interesse der meisten ist auf Entdeckung des Wertgesetzes gerichtet, so sind sie geneigt anzunehmen, jede Behauptung einer ästhetischen Gesetzmäßigkeit ziele ebendahin. — Aber eine andere Gesetzesart, die in diesem Wertgebiet Geltung hat, ist das Gesetz der Mitteilung. Es wird uns sichtbar, wenn wir unterscheiden zwischen dem äußern Kunstwerk und dem ästhetischen Objekt. Das äußere Werk, worin des Künstlers Arbeit ihren zeitlichen Abschluß findet, ist nicht auch deren teleologische Grenze; die Absicht geht darüber hinaus; das äußere Werk ist nicht Selbstzweck, nur Mittel. Was der Maler äußerlich schafft, ist ja weiter nichts als eine buntgefärbte Leinwandfläche, deren Existenz gleichgültig wäre, hätte sie nicht Wirkungen in der Psyche des Beschauers. Diese Wirkungen meint der Künstler: daß im Betrachtenden dasselbe innere Erleben

Digitized by Google

geschehe, das im Künstler als Prototyp sich vollzogen hat. Was er schafft, verwirklicht sich erst in der Psyche dessen, der aufnimmt; hier entsteht erst das ästhetische Objekt, im äußern Kunstwerke ist es nur potentiell enthalten. Nun ist die Frage nach den zweckmäßigen Mitteln, nach dem Gesetz solcher Uebertragung: wie gelingt es dem Künstler, im Beschauer das ganz bestimmte innere Erleben anzuregen, das er will? Offenbar sind die Mittel, sobald feststeht, was übertragen werden soll, abhängig allein von der psychischen Konstitution des Empfangenden: so wird das äußere Kunstwerk eine Gesetzmäßigkeit aufweisen, die solcher Art bedingt ist durch die Gesetzmäßigkeit menschlicher Psyche. Die Gesetze der ästhetischen Mitteilung sind praktisch angewandte Psychologie. In Vollendung gedacht würde die Psychologie für jedes ästhetische Objekt, das übertragen werden soll, die zweckmäßigen Darstellungsmittel aufzeigen können. Will beispielsweise der Künstler bei einer perspektivisch definierten Raumschilderung aus irgendwelchem Grunde doch den Eindruck des Flächigen aufrecht halten für den Beschauer, so wird sich an der Hand von ein paar elementaren psychologischen Einsichten leicht finden lassen, welche Mittel dazu dienlich sind: daß er im Vordergrund des Bildes die optischen Akzente nach Möglichkeit vermeide und entweder eine Gleichmäßigkeit der Verteilung anstrebe oder die Akzente in den Hintergrund gebe usw.: diese Gesetze sind Uebertragungsgesetze. — So leicht diese Gesetzmäßigkeit von der erstgenannten Art, von dem Wertgesetz, begrifflich zu unterscheiden ist, so oft werden sie tatsächlich miteinander verwechselt; und der Grund ist der oben genannte: das führt zu Mißverständnissen und unnötigen Gegensätzlichkeiten. Ja man glaubt wohl gar, eine besonders »objektive« Form des Wertgesetzes entdeckt zu haben, wenn ein Uebertragungsgesetz festgestellt wurde, weil man das Gesetz unabhängig weiß von dem subjektiven Moment der wertenden Stellungnahme, von Wohlgefallan und Mißfallen: und in der Tat sind die Uebertragungsgesetze davon frei und »objektiv«, aber doch nur, weil sie überhaupt keine notwendige Beziehung auf den Wert einschließen: sie zeigen nur die zweckmäßige Art und Weise der Objektübertragung an, sie lassen unbestimmt, ob, was übertragen wird, von Wert ist oder nicht. Auch ist es die gleiche Verwirrung, wenn die Finder eines solchen Gesetzes den Behauptungen anderer Uebertragungsmethoden widersprechen zu müssen oder sich von jenen widersprochen glauben: in Wahrheit braucht kein Widerspruch zu sein, denn der zweckmäßigen Mittel sind ungezählt viele. Mir scheint für die Klärung der ästhetischen Probleme außerordentlich wichtig, Wertgesetz und Uebertragungsgesetz auseinander zu halten: das meiste dessen,



Digitized by Google

was Künstler und Theoretiker als Gesetz der Kunst finden und für ästhetische Wertnorm ausgeben, ist weiter nichts als irgend ein spezielles Uebertragungsgesetz und also durchaus wertindifferent. Die Theorie des »konsequenten Naturalismus« z. B., die verlangt, daß die Naturobjekte auch in der Kunst ihre eigene Sprache sprechen und daß jene Doppelstimmigkeit, wenn nämlich einfließt die Stimme des Dichters oder die der Konvention, vermieden werde, sie bedeutet, soweit sie im Recht ist, nur eines unter den vielen Mitteln, einen besonders lebhaften Gegenstandseindruck hervorzurufen; der »Impressionismus« ist eine andere Methode zum gleichen Ziel, die noch voraus hat, der Formbehandlung größeren Spielraum zu geben. Auch was Hildebrand und Cornelius an Kunstgesetzen aufstellen, ist zumeist wertneutrales Uebertragungsgesetz für besondere Zwecke der Kunst: der Schein der Wertpositivität, den die Beobachtung ihrer Beispiele zweifellos gibt, rührt daher, daß die großen Künstler, die Wertvolles schufen, sich zugleich zweckmäßiger Uebertragungsmethoden bedienten: dieses tatsächliche Zusammentreffen stiftet aber keine Identität. — Ist nun auch unser Gesetz der Spannungssynthesis dieser Art? Es trifft nicht zu. Schon daß es viel allgemeiner ist, als die Gesetze dieser Gruppe zu sein pflegen, die nach den Besonderheiten der ästhetischen Objekte verschieden sind. Und offenbar handelt es sich bei den Spannungssynthesen nicht um ein Uebertragungsmittel, sondern um das, was übertragen werden soll, um das ästhetische Objekt selber, um die Erlebnisse, die in der Psyche empfangen werden sollen. — Wenn aber unser Gefundenes weder die Wertnorm bedeutet noch auch eine Gesetzmäßigkeit des äußeren Kunstwerks, so bleibt eine dritte Möglichkeit: daß es das Kategorialgesetz der ästhetischen Objekte ist.

* * *

Nehmen wir zum leichteren Verstehen einen ähnlichen Fall aus einem andern Wertgebiet, dem der Erfahrung. Da ließe sich auch wohl induktiv ein Urphänomen feststellen, dieses nämlich: alle empirischen Objekte haben Ding- und Kausalgestalt: immer ist in das Gegenwärtige eine Prolepsis der Zukunft eingeknüpft, entweder eines Gleichbeharrens oder einer Aenderung nach Regel. Welche Bedeutung hat diese bei allen Erfahrungsobjekten gleiche Urgestalt? Sie ist auch hier nicht das Wertgesetz, sie entscheidet nicht über real oder irreal, denn nicht jede als Ding- oder Kausalzusammenhang geformte Qualitätensynthese ist damit schon wirklich; in erdichteten Welten sind die gleichen Zusammenhänge, ja alles was als irreal abgelehnt wird, hat die gleiche Urgestalt. Ding- und Kausalgesetz sind ebenfalls nicht Methoden der Mitteilung oder Regeln der Intersub-

Digitized by Google

jektivierung. Sie sind vielmehr Kategorialgesetz: sie bezeichnen die normative Struktur der Erfahrungsobjekte. In solcher Art muß geformt sein, was immer der empirischen Wertung sich unterwirft: nur bei Ding- und Kausalzusammenhängen hat die Realitätsfrage einen Sinn: sie sind die Bedingungen der empirischen Wertungsmöglichkeit, sie konstituieren die empirischen Wertungsobjekte. — Nun muß es aber etwas derartiges wie Kategorialgesetz auch im ästhetischen Wertgebiet geben. Denn ganz allgemein läßt sich feststellen, daß nicht jede beliebige Synthese sich jeder beliebigen Wertung unterwirft, daß eine Synthese eine bestimmte Struktur haben muß, damit eine bestimmte Wertfrage Sinn hat. Wie man bei dem mathematischen Begriff $3\alpha + 4\beta$ nicht nach Realität fragen kann, so kann man nicht nach dem sittlichen Wert des Mondes fragen, die Wertverneinung — der Mond ist unmoralisch — wäre so sinnlos wie die Bejahung. In derselben Weise auch muß ein Gebilde von bestimmter Gestaltung sein, wenn es Sinn haben soll, nach seinem ästhetischen Wert zu fragen, seinen ästhetischen Wert zu bejahen, oder auch nur zu verneinen. Auch hier muß es also Bedingungen der Wertungsmöglichkeit geben; eine Kategorie, eine normative Struktur, welche die Wertungsobjekte konstituiert. — Damit aber treffen wir gerade die von uns gemeinten Begriffsmerkmale des ästhetischen Urphänomens: die Kategorie als das gleichgeltende Formungsprinzip muß sichtbar werden in den ästhetischen Objekten als Gleichgestalt. Und so wäre nun zu unserer Antwort die neue Frage diese: haben wir im Begriff der Spannungssynthesis das Kategorialgesetz des Aesthetischen gefunden? Und diese Frageform zeigt einen neuen Weg. Denn die Kategorien, als Bedingungen der Wertungsmöglichkeit, sind abzuleiten aus dem Wertbegriff. So wird die ästhetische Kategorie abzuleiten sein aus der Definition des ästhetischen Wertes. Von diesem Ausgangspunkt und auf diesem Weg der Deduktion allein würden wir die Gleichgestalt der ästhetischen Objekte, die wir induktiv fanden ohne sie zum Gesetz zu sichern, als ihre Notwendigkeit begreifen und also begründen können.

---



Digitized by Google

# Ueber einige Begriffe der „Philosophie der reinen Erfahrung".

Von

**Leopold Ziegler (Ettlingen).**

Manchmal wird eine Philosophie erschaffen, die einen Umschwung in der Erkenntnis bewirken will, indem sie sich absichtlich von der Vergangenheit und ihren Leistungen abwendet. Der Urheber einer solchen, an sich und seine Arbeit gläubig, wird vor allem darnach ringen, die Welt als eine neue, noch von niemand gewürdigte, von niemand richtig aufgefaßte Erscheinung zu bespiegeln. Er wird sich Mühe geben zu vergessen, wie es andere vor ihm angefangen haben, ihrem Nachdenken eine Anzahl von für wahr gehaltenen Sätzen abzuringen, und er wird entschlossen sein, die Voraussetzungen, die ihnen maßgeblich waren, entweder zu verwerfen oder auf ein Mindestes einzuschränken. Und er mag vielleicht so zu sich sprechen: hier bin ich, dort ist die Welt, was hält mich ab zu verfahren, als ob ich der erste sei, der über sie denkt, und als wäre sie ein blankes, heute erst zu bewertendes Ereignis? Warum sollte die Philosophie nicht geradezu mit mir beginnen, einem neuen Anfang in der Sonnenwende der Zeit?

Indessen ist der Plan dieses absichtlich geschichtslosen Verhaltens zur Welt nicht leicht auszuführen. Eine flüchtige Besinnung muß den Philosophen die Unmöglichkeit lehren, einfach nur so über die W e l t zu denken. Denn was ist die Welt? Selbst für den Oberflächlichen ist sie Alles und Jedes, das Ganze und seine Teile, und sicher hieße es die Verwirrung und Vielgeschwätzigkeit ins Unerträgliche steigern, über Alles und Jedes nachdenken, grübeln oder gar schreiben zu wollen. Unversehens erhebt sich vor dem Denker eine Aufgabe von eigener Schwierigkeit: nämlich die »Welt« auf derart vereinfachte Grundbegriffe zurückzuführen, daß sie in ihrer Ganzheit sozusagen handlich wird fürs Denken, handhablich für den menschlichen Geist. Von dieser ersten Reduktion, die notwendig bei

Digitized by Google

der Entstehung jeder Philosophie vorgenommen werden muß, hängt dann nicht nur ihre fernere Durchbildung, ihre Organisation ab, sondern sie bleibt auch bestimmend für die Verwandtschaft und den Gegensatz der Schulen und Richtungen, die die Geschichte aufzählt. Die ebenso gewaltsame wie unumgängliche Vereinfachung des »Alles und Jedes« auf ursprüngliche, sich ergänzende Begriffe wie Unendliches und Endliches, Sich-Bewegendes und Ruhendes, Werdendes und Seiendes, Eines und Vieles, Zeitliches und Ewiges, Ansichseiendes und Fürunsseiendes, Bewußtes und Unbewußtes, wie Körper und Seele, Wesen und Erscheinung, Wirklichkeit und Wert, Sein und Sollen, Denken und Sein, Zustand und Gegenstand, — sie vergegenwärtigt dem Kenner eine Vielfältigkeit von systematischen Darstellungen und geschichtlichen Philosophemen, die in allen ihren Teilen von der Reduktion des Anfangs beherrscht sind.

Vielleicht war kein Denker in dem Grade wie Avenarius bemüht, die Wirklichkeit theoretisch so unverdächtig wie möglich in eine Anzahl von letzen Grundbegriffen zu zerlegen. Er sucht eine Vereinfachung, so weit von jeder geschichtlichen Deutung entfernt, daß sie der analytischen Beobachtung jedes Einzelnen ohne weiteres nachweisbar ist. Alles Erlebbare zerfällt in Umgebungsbestandteile, Individuen, die diese vorfinden, und in Aussagen der Individuen über Umgebungsbestandteile. Dieser Tatsachenbefund ist in seiner Simplizität ebenso maßgebend für das praktische Sichzurechtfinden im täglichen Wirken wie für die wissenschaftlichen Vorgänge. Umgebungsbestandteile, Individuen und deren Aussagen, — das ist die Welt in ihrer Ursprünglichkeit, das ist der Weltbegriff, noch nicht geschichtlich überfrachtet, und daher als ein schlechthin natürlicher. Auch darin vollkommen natürlich, als er nicht etwa einschränkend sagt: Umgebung, mein Ich und meine eigenen Aussagen (wie der Solipsist), sondern daß er mein Ich mit dem Dasein anderer Individuen gleichwertig setzt, wie das dem philosophisch unverbildeten Menschen gemäß ist. Wer dem entgegenhalten wollte, daß diese behauptete Gleichwertigkeit des Ichs mit den übrigen Individuen, meiner eigenen unmittelbaren Selbsterfahrung mit fremden Erfahrungen, einen unbewiesenen und hypothetischen Sachverhalt einschlöße, der erhielte von Avenarius die berechtigte Antwort, daß es eine natürlichere und zwanglosere Hypothese sei, die Mitmenschen als wesentlich gleichartige Organismen anzusehen wie als ungleichartige. So daß diese empiriokritische Voraussetzung zwar als hypothetisch, aber doch als natürlich und dem natürlichen Bewußtsein entsprechend zu gelten habe. Jede andere Annahme würde mehr, nicht weniger voraussetzen.

Digitized by Google

Umgebungsbestandteile gibt es indessen für Individuen nur insoweit, als eine Summe von äußeren Reizen einem zentralen Organe zugeleitet werden, um dort eine Reihe von Veränderungen hervorzubringen, die ihrerseits das Individuum zu Aussagen über die Umgebung veranlassen. In genauerer Bestimmung kann man also die Umgebung als zugeleiteten Reiz oder R-Wert, das aufnehmende und verarbeitende Organ als das System C, endlich die beschreibbaren Aussagen, Urteile und Sätze der Mitmenschen als E-Werte bezeichnen. Mit diesen drei Begriffen muß die Philosophie wirtschaften, wenn sie von ungekünstelten Voraussetzungen ausgehen will. Aber sie stellen auch jene unübersehbare Menge von Fragen, die nicht nur den Denker quälen. Denn mit der Aufzählung solcher Begriffe wäre nichts getan, wenn man nicht ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre Beziehungen untereinander, zu erkennen verstünde.

Dieses Verhältnis ist zunächst als ein solches der gegenseitigen Abhängigkeit der Begriffe anzusprechen. Und zwar besteht eine dreifache Abhängigkeit: der E-Werte von den R-Werten, des zentralen Systems C von den R-Werten und der E-Werte vom zentralen System C. Die Welt läßt sich darnach in ihrer letzten Vereinfachung als einen dreifachen Zusammenhang von Teilabhängigkeiten verstehen. Aber von Abhängigkeiten ungleicher Art. Man denkt gewöhnlich sofort an die Kausalität, wenn man Gruppen von Gegebenheiten auf eine unumkehrbare Abhängigkeitsbeziehung bringen soll. Gerade sie trifft aber nur für eines der Verhältnisse zu: für das der R-Werte zu dem zentralen Systeme C. Die beiden andern Beziehungen schließen jede Ursächlichkeit strenge aus. Sowohl zwischen den R-Werten und den E-Werten wie zwischen dem Zentralorgan und den E-Werten besteht keine Kausalität, sondern ein »logisches Funktionalverhältnis«, — ein dunkler und mehrdeutiger Begriff, den Avenarius für geeignet hält, die bis heute unbegreifliche Abhängigkeit des Denkens von den Veränderungen der Umgebungsbestandteile und von den Veränderungen des Gehirns verständlich zu machen. Ein Verfahren, das übrigens immer noch richtiger zu sein scheint als die voreiligen Gepflogenheiten von Naturforschern und Philosophen, einfach auch da k a u s a l e Bestimmungen finden zu wollen, wo solche nachweislich nicht bestehen. Mag deshalb der Weltbegriff des Denkers an dieser Stelle auch lückenhaft werden, — denn was ist eine logische Funktionalbeziehung? — so ist er doch jedenfalls ehrlich und verhehlt nicht das Problem, wo er es noch nicht zu lösen vermag. Es wird sich später zeigen, daß gerade dieser unzulängliche Versuch, nichtursächliche Abhängigkeiten näher zu bestimmen, mit dem weitaus tragfähigsten Gedanken des Systems zusammenhängt.

Digitized by Google

Zweifellos sind also hier mehrere artungleiche Teilsysteme von abhängigen Werten in Beziehung zu einander gesetzt, vergleichungsweise wie in den gegenwärtigen Anlagen für Funkentelegraphie offene und geschlossene Stromkreise im Sender elektromagnetisch miteinander verkoppelt werden. Von diesen abhängigen Teilsystemen darf das die höchste Aufmerksamkeit beanspruchen, dessen Veränderungen man noch am ehesten mit den bisherigen Begriffen beikommen kann und dessen Beziehungen zu seinen Aenderungsbedingungen am verständlichsten sind. Dies trifft für das zentrale System C und seinen Kausalzusammenhang mit Umgebungsbestandteilen zu. Aus der Erforschung dieses Sachverhaltes ergibt sich eine Anzahl von wichtigen (wenigstens für diese Philosophie wichtigen) Sätzen. Sie betreffen die Arten der Veränderung des Zentralorgans und die biologischen Vorgänge, mittels deren das Organ sich trotz seiner Veränderungen behauptet. Der Denker setzt darüber etwa Folgendes auseinander:

Die Veränderungen des Zentralorgans sind im Grunde biologische Funktionen. Der Lebenswert des zerebrospinalen Systems wächst und vermindert sich. Es ist wie alle Körper der Entstehung und Verkümmerung ausgesetzt. Seine günstigsten Bedingungen findet es v o r der Geburt des Individuums, dem es zugehört. In diesem Zustande beharren die zwei physiologischen Komponenten des Organs, seine Arbeitsleistung und seine Ernährung, seine Ausgaben und Einnahmen, sein Verbrauch und dessen Ersatz, im Gleichgewicht. Hier herrscht deshalb auch das Höchstmaß des vitalen Erhaltungswertes in Abwesenheit von jeder Schwankung oder Störung des physiologischen Gleichgewichtes. Das System ist in Ruhe. Aber diese Ruhe wird aufgestört, wenn sich das System nach der Geburt des Individuums den Beeinträchtigungen der Umwelt ausgesetzt findet. Jetzt vermag das Organ die Gleichung von Ausgaben und Einnahmen nicht mehr aufrecht zu erhalten. Die Systemruhe wird entweder durch Vermehrung oder Verminderung der Arbeit oder durch Zu- oder Abnahme der Ernährungsmenge unterbrochen. An Stelle ruhenden Gleichgewichtes beginnt die Schwankung. Die entgegengesetzten Größen Arbeit — Ernährung sind sich nicht mehr gleich, so daß überhaupt keine Differenz zwischen ihnen stattfindet, sondern die Arbeitsleistung vermehrt sich, wo Stoffwechsel und Ernährung unverändert bleiben oder vermindert werden — und umgekehrt. Sicher ist jetzt die Differenz zwischen den beiden physiologischen Komponenten größer als Null. Was man auch so ausdrücken kann: das vitale Höchstmaß der Erhaltung des Systems C ist aufgehoben, wenn die vitale Differenz zwischen Arbeit und Stoffwechsel (Ernährung) größer als Null ist. Das heißt, wenn eben überhaupt eine vitale Differenz besteht. Oder in der Schreibweise der

Digitized by Google

Mathematik, wobei die Arbeitsänderung fR, die Ernährungsänderung fS bedeutet: wenn $f(R) + f(S) > O$, dann vermindert sich das Erhaltungsmaximum des Zentralorganes, eine Vitaldifferenz wird gesetzt, das System von der Ruhe zur Schwankung übergeführt.

Diese Schwankung bedingt nun eine Anzahl von weiteren Systemänderungen, die in ihrer Gesamtheit auf die möglichst beschleunigte Aufhebung der Differenz gerichtet sind. »Gerichtet« nicht im Sinne einer bewußten oder instinktiven Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit, sondern im Sinne einer feststehenden physiologischen Tatsache. Jede vitale Differenz wird nämlich zum ersten Gliede einer Reihe von Veränderungen, die mit der Aufhebung der Differenz abschließt. Die vitale Differenz ist der Beginn einer vitalen Reihe. Diese kann man umschreiben als die Summe aller Aenderungen des Systemes C, die seiner Behauptung unter Verminderung seines vitalen Erhaltungsmaximums dienen. Die Vitalreihe will die Vitaldifferenz, die systematische Schwankung des zentralen Organes, wieder zur Aufhebung bringen. Sie ist bemüht, das Organ immer wieder dem Zustande seines höchsten Erhaltungswertes wenigstens anzunähern, da ihn zu erreichen ja nach der Geburt des Individuums leider nicht mehr möglich ist.

Gleichzeitig sieht aber Avenarius in der Vitalreihe den allgemeinen und treffenden Ausdruck für alle Lebensvorgänge. Wo in unserer Welt sich etwas ereignet, sei es ein Streben, Begehren, Verlangen, Wollen, Erfahren, Erkennen, scheint es ihm rückführbar auf eine vitale Differenz des Systemes C, auf eine augenblickliche Vernichtung des Gleichgewichtes von Ernährung und Arbeit dieses Organs und auf die notwendig folgende Vitalreihe. Jedes Vorkommnis von zeitlichem Ablaufe ist am Ende nichts als der Versuch der Natur (oder wie das zu nennen ist), die Differenz wieder auszugleichen, die Schwankung zu beseitigen, den Erhaltungswert des Systems seinem Höchstmaß anzunähern und seine unabwendbare Verminderung nach Geburt des Individuums möglichst hinzuhalten.

Die Vitalreihe zerfällt in drei Hauptabschnitte. Der erste (»Initialabschnitt«) ist die Einführung der vitalen Differenz, die Aufhebung der Systemruhe. Der zweite die Setzung einer Bedingung für die Beseitigung der eingetretenen Schwankung (»Medialabschnitt«). Der dritte stellt die Systemruhe wieder her nach vollzogener Ausgleichung der Differenz (»Finalabschnitt«). Natürlich ist es hier weder ausführbar noch wäre es wünschenswert, Avenarius bei der Aufstellung der wichtigsten und häufigsten Formen zu folgen, in denen sich die Vitalreihe physiologisch ausprägt. Wie die Ursachen für Vitaldifferenzen sind auch die Formen der Vitalreihen sehr mannigfaltig. Eine einzige

Digitized by Google

Schwankung, etwa eine Ernährungsvermehrung Π, kann auf vielerlei Weise den Eintritt von Bedingungen veranlassen, die das System C wieder ins Gleichgewicht bringen. Und die an sich einfache Tatsache verwirrt sich noch mehr, wenn man darauf Bezug nimmt, daß die Ernährungsvermehrung Π wie die Arbeitsvermehrung Γ selbst wieder gleichmäßige (unvariierte) und ungleichmäßige (variierte) sein können, was einer weiteren begrifflichen Teilung in Vitalreihen erster und höherer Ordnung entspricht. Es bedarf der Geduld eines in die Physiologie Verliebten, um sich bei der formelhaften Aufzählung der wichtigsten Fälle nicht sehr zu langweilen. Ungleich belangreicher für die Entwickelung des Weltbildes sind die Unterscheidungen, die sich auf die einzelnen Merkmale der Schwankung selbst beziehen.

Jede Schwankung des Systemes erlaubt es nämlich, fünf Merkmalgruppen zu unterscheiden, die später für die Erkenntnislehre bedeutungsvoll werden. Die Störung des Gleichgewichtes von Arbeitsleistung und Ernährung oder Schwankung des Organes hat eine bestimmte Größe und Form. Ihre Größe ist der Wert des Unterschiedes des schwankenden vom ruhenden System, ihre Form die Bestimmung der Schwankung durch Qualität und Quantität der Umgebungsbestandteile, die gerade hier zur zureichenden äußeren Bedingung für die Aenderung des Systems C geworden sind — ergänzt durch den Einfluß des Maßes von Uebung und Vorbereitung im Organ selbst. Als eine zweite Gruppe von Merkmalen hat die Schwankungsrelevanz und -richtung, sowie die übergreifende Schwankung zu gelten. Dabei ist unter Relevanz die Erheblichkeit der Aenderung, unter Richtung die positive oder negative Vermehrung der einzelnen Momente Π und Γ des Systems zu verstehen, unter der übergreifenden Schwankung das unwillkürliche Uebersprингen der Systemänderung auf die motorischen und sekretorischen Organe. Eine dritte Eigenschaft der Schwankung wird durch die Möglichkeit gegeben, daß sich eine Systemänderung in positivem oder negativem Sinne von der besonderen Form ihrer Eingeübtheit entfernt. Avenarius nennt das positive oder negative Transexerzition. Ihr nah verwandt ist das Schwankungsexerzitat, das Maß von Geübtheit, das die Schwankung des Organs erreichen kann. Und schließlich wäre noch der Artikulation zu gedenken, bei der eine unvariiert eingeübte Schwankungsform in eine variierte übergeht, und der Opposition, die eine der ursprünglichen Schwankung entgegengerichtete bezeichnet.

Diese fünf Gruppen von Merkmalen der Schwankung geben dem Philosophen das begriffliche Schema, in das sich zuletzt alle vitalen Ereignisse einordnen lassen. In starker Vereinfachung wird die Biologie des Systems C auf den Ablauf vitaler Reihen zurückgeführt, die in ihren

Digitized by Google

jeweiligen Formen vitale Differenzen zum Abschlusse bringen. Soweit ist das Bisherige eine Philosophie der Physiologie, eine künstlich vereinfachte Darstellung des eigentlichen Lebens des Zentralorgans in der Formel. Das physiologische Detail wird dabei soweit benutzt, als es in den Inhalt dieser formelhaften Aufstellung einzugehen vermag. Was außerhalb dieses Inhaltes fällt, bleibt auch außerhalb der philosophischen Betrachtung. Es ist also gewiß nicht Physiologie, Naturforschung nach naturwissenschaftlicher Methode, die der Denker treibt. Aber anderseits geht Avenarius auch noch nicht über das hinaus, was jeder zu starker Abstraktion neigende Kopf aus der Physiologie folgern und aus ihren Einzelheiten verallgemeinern könnte. Ob die Philosophie einen Gewinn dabei buchen wird, oder ob es nicht scharfsinnig leere Spielerei eines Menschen ist, der für die Naturwissenschaften zu philosophisch, für die Philosophie zu naturwissenschaftlich denkt, das kann erst die Anwendung lehren, die Avenarius von seinem trockenen Schema macht. Denn nicht in der Begabung zur Abstraktion liegt die Berufung zur Philosophie, sondern in der Fähigkeit zu p h i l o s o p h i s c h erworbener und p h i l o s o p h i s c h nutzbarer Abstraktion.

Es wurde schon oben gestreift, daß die Philosophie des Avenarius ein System von Abhängigkeiten ist. In die Folgerichtigkeit der Darstellung paßt es vorzüglich, wenn sich die Bedeutung der bisherigen Ergebnisse erst im Zusammenhang mit den Wertgruppen ermessen läßt, die von ihnen abhängig sind. Von der bis jetzt geschilderten Vitalreihe ist nämlich eine andere Vitalreihe ableitbar, deren Betrachtung uns mit etwas schnellerem Tempo in die Probleme der Erkenntnis führt. Man erinnert sich, daß die drei Grundbegriffe: R-Werte, System C und E-Werte in einer dreifachen Beziehung teils ursächlicher (physisch funktionaler), teils nichtursächlicher (logisch funktionaler) Abhängigkeit standen. Von diesen drei Grundbegriffen wurden die Veränderungen des mittleren, des Systems C, seine Schwankung und seine durch Vitalreihen wiederhergestellte Ruhe, etwas genauer bestimmt. Die Veränderungen des Zentralorganes waren dabei verursacht durch Aenderungen der Umgebungsbestandteile, ihrer Qualität und Quantität. Oder in der Formel des Avenarius ausgesprochen: die R Werte liefern den Veränderungen des Systemes C die Komplementärbedingung, das heißt diejenige Bedingung, durch welche eine bloß m ö g l i c h e Aenderung in eine w i r k l i c h e übergeführt wird. Es war indessen schon bei der Anlage des Ganzen klar, daß die Aenderungen im Zentralorgan wiederum die Aenderungen der menschlichen Aussageinhalte bedingen müssen. Lassen sich daher die Vorgänge des zerebrospinalen Systems allgemein als Vitalreihen kenn-

Digitized by Google

zeichnen, so folgt ohne weiteres, daß die menschlichen Aussagen von Vitalreihen abhängen. Diese von Vitalreihen bedingten E-Werte nennt nun der Denker die abhängige Vitalreihe. Abhängig, weil sie logisch funktional bestimmt wird vor den Aenderungen des Zentralorgans oder der unabhängigen Reihe — Vitalreihe, weil ihre Ereignisse sich genau wie die Vorgänge im System C auf die allgemeine Formel einer vitalen Schwankung und deren Beruhigung zurückführen lassen.

Damit sind wir bei den Wertgruppen angelangt, deren Umfang, Beschaffenheit und Gehalt von der Erkenntnislehre zu untersuchen sind, nämlich bei den Aussagen, Urteilen und Sätzen, aus denen das Erkennen besteht. Wie jeder Logiker strebt auch Avenarius darnach, die Menge von Unterscheidungen, die inbezug auf die Urteile möglich sind, nach wenigen oder gar nach einem einzigen Gesichtspunkte zu ordnen. Man kennt die vergeblichen Versuche, die Urteile nach ihrem Inhalte, ihrer Qualität, ihrer Herkunft, ihrem Geltungsbereich, ihrem Wahrheitswert oder ihrer Beweiskraft einzuteilen und zu »sammeln«. Seit Kants Tafel der Urteile mit ihrer merkwürdig zweckwidrigen Einteilung die so verhängnisvolle Rolle in der Logik ausgespielt hat, mußte jeder Denker sich selbständig eine Bahn durchs Gestrüpp schlagen, wo allerlei zähverwachsene Wurzeln und stachliges Unterholz den Eindringling zum Stolpern bringen. Eine befriedigende Lösung dieser Frage ist selbst heute noch nicht gelungen, wenn auch das Verfahren der Logistik, die Urteile nach ihren Beziehungsformen (relations) abzustufen, aussichtsreich erscheint. Jedenfalls aber hat es Avenarius hier bequemer wie andere, weil er sein Schema der Vitalreihe besitzt, deren Merkmale ungesucht Zusammenhang, Einteilung und logischen Wert der von ihnen ableitbaren E-Werte zu ergeben scheinen. Die Merkmale der vitalen Schwankung liefern ihm einen natürlichen Einteilungsgrund, der alle Aussageinhalte womöglich vollständig herzuzählen und zu charakterisieren gestattet. Denn da diese funktional abhängig von jenen sind, bedarf es nur einer genaueren Analyse um zu erfahren, welche Urteilsarten und welche Urteilseigenschaften den bestimmten Merkmalen der Schwankung zugeordnet sind. Sehen wir zu, was daraus wird.

Die ersten Merkmale der (unabhängigen) Vitalreihe bezogen sich auf Form und Größe der Schwankung. Die Form wurde bedingt von der Qualität und Quantität der Umgebungsbestandteile R und von dem Maße der Vorbereitung und Uebung des zentralen Organes. Die Größe war die Abhängige des Wertes, um den sich die Schwankung vom Ruhezustand entfernte. Werden nun Urteile ausgesagt, deren Inhalt bestimmt ist von einer Aenderung der Schwankungsform der Vitalreihe, die ihrerseits bestimmt ist von einer Aenderung des zuge-

Digitized by Google

leiteten Reizes R, so sind diese abhängigen E-Werte als Elemente zu bezeichnen. In etwas mehr eingebürgerter Sprache: von der Schwankungsform sind alle Urteile abhängig, die eine sinnesempfindliche Qualität aussagen. Bleibt sich dagegen die Schwankungsform der Vitalreihe gleich, während ihre Größe wechselt, so stellen die davon abhängigen E-Werte Aenderungen der Empfindungsintensität fest.

Auf ähnliche Weise vollzieht sich die Ableitung der übrigen E-Werte aus den Schwankungsmerkmalen der unabhängigen Vitalreihe. Von der Erheblichkeit oder Relevanz der Schwankung wird das Auftreten von Gefühlen im Bewußtsein bedingt. Je größer die Erheblichkeit der Schwankung, je eingreifender die Veränderungen der einzelnen Momente der Vitalreihe, der Arbeitsleistung oder der Ernährung, desto stärker wird der von der vitalen Differenz betroffene Mensch gefühlsmäßig erregt. Seine davon bedingten Urteile werden die zunehmende Entfernung von der Systemruhe als aufregend und erschütternd kennzeichnen. Was Avenarius umständlich so ausdrückt, daß die von der Schwankungserheblichkeit bestimmten Aussagen die »affektive Charakteristik« betreffen. Zur Merkmalgruppe der Relevanz gehörten noch die Schwankungsrichtung und die übergreifende Schwankung. Die Richtung, das heißt die negative oder positive Vermehrung von Γ oder Π, bestimmt das Vorzeichen der Gefühle, ihren besonderen Charakter als Lust oder Unlust. Lust und Unlust des Menschen hängen indes nicht unmittelbar von der Vermehrung oder Verminderung eines der physiologischen Momente ab, also etwa einfach von einer Arbeitsvermehrung oder Arbeitsverminderung. Sondern sie richten sich genau nach dem mathematischen Verhältnis der beiden Werte: wenn die Summe von Γ und Π die Schwankung des Systemes vergrößert, entsteht Unlust, wenn sie die Schwankung vermindert, entsteht Lust. Oder mit anderem Wort: bei wachsender Vitaldifferenz wird Unlust, bei abnehmender Lust ausgesagt. Diesen von der Schwankungsrichtung mittelbar bedingten Gefühlscharakter benennt Avenarius mit dem abermals eigens geprägten Begriffe des Affektionals. Neben den eigentlichen Gefühlen der Lust und Unlust treten dann noch eine Anzahl anderer, uneigentlicher Gefühle ins Bewußtsein. Sie werden hervorgerufen durch die übergreifende Schwankung, bei deren Eintritt die Aenderungen des Zentralorgans sekretorische und motorische Auslösungen, Bewegungen oder Hemmungen bewirken. Für die Analytik der Gefühle macht sich das etwa als Erstarrung, Lähmung, Gefühl von innerem Druck, Spannung, Erleichterung, Beruhigung, Bestürmung, Erschütterung, Verzweiflung usw. bemerkbar. Solche Gefühlsaussagen sind also die Abhängigen der übergreifenden Schwankung.

Digitized by Google

Einem in strengerer Auffassung erkenntniskritischen Bereiche nähert man sich bei den Ableitungen aus der Schwankungstransexerzition, wie Avenarius die Entfernung einer systematischen Aenderung von ihrer vorher eingeübten Form heißt. Wird eine häufig eingeübte, oft erfahrene Form der Schwankung durch Aenderungen der Umgebung, der Sinnesreize oder Ernährung, von ihrer anfänglichen Beschaffenheit entfernt, so begleitet das Bewußtsein den Auftritt neuer Bestimmtheiten mit einem Gefühle der Befremdung, das sich bis zur Unheimlichkeit steigern kann. Die Aussage des Andersseins, der Andersheit entsteht, und die Gruppe der bisherigen E-Werte wird um den Charakter der »Heterote« bereichert. Diese Heterote oder das völlige Anderssein wird aber nur gesetzt, wenn sich die Schwankung von Form und Größe ihrer Eingeübtheit sehr stark und nachhaltig entfernt. Ist die Entfernung nur eine vorübergehende und weicht sie einer bald folgenden Annäherung an vormals Eingeübtes, so wird der dem Anderssein entgegengesetzte Charakter der Dasselbigkeit oder die Tautote ausgesagt. Diesen beiden Begriffen fällt später eine sehr bedeutende Aufgabe zu. Sie werden mit dem gemeinsamen Begriff des Identials bezeichnet. Und man hat die Ableitung, daß von der Transexerzition das Idential der Urteile, das Maß der Andersheit und Dasselbigkeit ihres Inhaltes, abhängig ist. In sehr enger Beziehung zum Idential steht die Abhängige des Schwankungsexerzitates oder des Maßes an Eingeübtheit. Je öfter eine Sache erlebt wurde, desto vertrauter erscheint sie natürlich dem, der sie erlebt. Die Art dieses Vertrautseins und sich Heimlichfühlens nennt Avenarius das Fidential der E-Werte, das darnach als Abhängige der Schwankungsgeübtheit zu gelten hat. Dieses Fidential läßt drei Abstufungen unterscheiden, je nachdem es sich auf das Sein und die Wirklichkeit der Dinge, auf das Maß unserer gefühlsmäßigen Sicherheit oder auf den Grad erkenntnismäßiger Bekanntheit bezieht. Im ersten Falle wird das Fidential zum Existential, im zweiten zum Sekural, im dritten zum Notal.

Die Untersuchungen des Denkers über das Existential gehören zu den nicht eben zahlreichen seines Hauptwerkes, die von Nutzen und zukünftiger Bedeutung zu sein scheinen. Hat man sich an seine barbarische Sprache gewöhnt (niemals in der Philosophie wurde das Deutsch auf eine so schmerzhafte Weise gestammelt), so funkelt manchmal in dem versandeten Trockenbett toter Formeln der Spiegel freundlicher Gewässer, die ringsum Wachstum und anbaufähiges Land verheißen. So hier.

Das Existential fällt genau mit dem zusammen, was man bisher Realität, Wirklichkeit, Dasein nannte. Es tritt zu den Erlebnissen

Digitized by Google

des Bewußtseins nicht als ein neuer Inhalt neben anderen Inhalten, sondern es schichtet sich als »Charakter« oder Erfahrungsform sozusagen über die einzelne Erfahrung. Das heißt, es steht zum qualitativen Einzelerlebnis in einem ähnlichen Verhältnis wie das Angenehme und Unangenehme zu den Empfindungen, auf die es sich bezieht. Man könnte sagen, es schließt eine Deutung, eine reaktive Zugabe des Erfahrenden an die Erfahrung ein. Nicht eine Deutung durch Begriffe, sondern eine Deutung durch eine ganz ursprüngliche und unableitbare Setzung, die sich der begreiflichen Bestimmung oder Definition genau so entzieht wie der Punkt oder die Mehrheit von Punkten, die die Geometrie braucht, um ihre Grundsätze entwickeln zu können. Die alte kantische Belehrung, daß die Realität dem Inhalte der Erfahrung nichts hinzufüge, bleibt auch hier unangetastet. Ja, Avenarius befindet sich hier in engerer Uebereinstimmung mit Kant, als er vermutlich anzunehmen geneigt wäre. Denn natürlich ist dieser Charakter des Existentials nichts anderes, als was Kant vorsichtig und zu nichts verpflichtend die »Form« genannt hat, eben ein Nicht-Inhalt, und damit kein Gegenstand, sondern eine Voraus-Setzung des Erkennens. Daß freilich diese Form oder dieser Charakter ein Apriori im kantischen Sinne wäre, hätte wohl Avenarius niemals eingeräumt. Aber das ist auch in diesem Zusammenhange ziemlich belanglos. Wichtiger ist die Hervorhebung der Stelle, wo Avenarius den kantischen Gedanken sehr viel weiter spinnt.

Für Kant, ja wahrscheinlich für die bisherige Philosophie überhaupt, war die Setzung des Existentials eine unwillkürliche und notwendige. Wohl wußte auch Kant, oder hätte es wissen können, daß frühere Denkgewöhnungen etwas anderes »wirklich« und »existierend« nannten als er. Er brauchte dabei gar nicht auf die sogenannte Zweiwirklichkeitslehre des Platonismus und der Antike zurückzugreifen. Der Zwiespalt war in klarster Erscheinung in seiner eigenen Philosophie beim Problem des Dinges an sich zu bemerken. Denn einerseits hielt Kant an dessen »Wirklichkeit« fest, während anderseits den unmittelbaren Erlebnissen der sinnlichen Gegebenheit »empirische Realität« zugestanden wurde. Aus solchen oder ähnlichen widerspruchsvollen Tatsachen mag nun Avenarius den Schluß gezogen haben, daß die Setzung des Existentialcharakters eine veränderliche ist, daß jedes Gegebene und Nicht-Gegebene mit der Form der Existenz ausgestattet werden kann und daß sich an der Geschichte dieser Setzungen die wesentlichsten Umschwünge im menschlichen Geiste ablesen lassen. Nichtseiendes, das heißt Nicht-Erfahrenes, wurde dort als Seiendes, Nichtwirkliches als Wirkliches, Nichterlebtes als Exi-

Digitized by Google

stierendes gesetzt. Aber im Verlaufe geschichtlicher Wandlungen ist dann das Nichtseiende, das als Sein gesetzt war, zum Scheine, schließlich zum Nichts geworden, und das nicht Erfahrbare zum Nichtseienden. Zuerst trat eine Existentialdifferenz, eine Herabsetzung früherer Existentialwerte, dann ein Existentialschwund ein. Was ehemals für höchste Realität galt, wird gestürzt und sinkt zur überflüssigen Einbildung herab: in Religionen, Wissenschaften, Philosophemen und Mythen werden die Könige des wunderbaren Schachs »Geschichte« matt gesetzt.

Das Existential ist eine veränderliche Abhängige: das ist also der kurze, und wie ich glaube, zutreffende Ausdruck für diese Lehre, die nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart menschlichen Gebarens in vielem aufhellt. Denn sie läßt der Erkenntnis die Möglichkeit offen, die allzu mächtigen Gegensätze der Zeit, über die kein wechselseitiges Verstehen, kein Nachfühlen und Nachdenken hinweghelfen kann, durch die harte Tatsache zu begründen, daß verschiedene Menschen und verschiedene Epochen verschiedene Setzungen des Existentiales vornehmen. Wo solche Differenzen des Existentiales auftreten, ist weder Mitteilung noch Gemeinschaft mehr möglich. Damit mag es auch zusammenhängen, daß immer wieder zu Zeiten eine Metaphysik auftaucht, nachdem häufig genug und von vielen Seiten her ihre Ueberflüssigkeit und Unmöglichkeit nachzuweisen versucht wurde. Denn immer werden wieder Menschen geboren, die, biologischen und psychologischen Triebkräften folgend, eine Welt an sich mit dem Charakter des Existentials versehen, nicht t r o t z d e m, sondern w e i l sie in der Erfahrung unaufzeigbar ist: sie können sich mit der Erlebniswirklichkeit nicht so gut stellen, daß sie in ihr das Reale schlechthin gefunden zu haben sich bescheiden, und sie werden des Hintergedankens nicht ledig, daß dies unmittelbar Gegebene nicht »alles« sei, woran man sich halten müsse. Diese Lehre macht es auch begreiflich, warum die Zeitalter der geschichtlichen Philosophie so sehr voneinander abweichen. In jedem von ihnen werden gewisse Erlebnisreihen von andern abgesondert und unter Ausschluß der übrigen existential gesetzt: im Rationalismus das wirklichkeitsunabhängige Denken, im Sensualismus das sinnesempfindliche Wahrnehmen, im Materialismus die Stofflichkeit der gegebenen Naturdinge (ob zwar der Begriff »Materie« schon eine der verwegensten rationalen Konstruktionen ist), im abstrakten Monismus die Eins, Einheit, Dieselbigkeit und das Wesen, das Unbedingte, Beharrende und Ewige, im Pluralismus die Erfahrung des Vielheitlichen, Unstetigen, Isolierten, in dem physikalischen Naturalismus die Quantität und die Bewegung in Raum und Zeit usw.

Digitized by Google

Aber so begründet der Gedanke des veränderlichen Existentiales sein mag, so bedenklich scheint es, mit Avenarius diese Veränderlichkeit als eine ausschließliche Abhängige der Schwankungsgeübtheit verstehen zu wollen. Man müßte im Gegenteil eher vermuten, daß die Schwankungsgeübtheit bis zu einem gewissen Grade abhängig sei von der jeweiligen Setzung des Existentials. Wenn dieses tatsächlich ein veränderlicher Charakter und von der Gewohnheit der vitalen Schwankungen bedingt ist, dann würde durch das Maß der Eingeübtheit eher seine Beharrlichkeit, nicht aber seine Wandelbarkeit erklärt werden. Denn falls der Existentialcharakter nur von der Erfahrung bedingt ist — das Maß der Schwankungsgeübtheit ist nichts anderes als zur Gewohnheit gewordene Erfahrung — so bleibt es unerklärlich, wie sich das Existential bei seiner Veränderung auf Gedankenreihen erstrecken kann, die auf etwas gänzlich Unerfahrbares und mithin Nicht-Einübbares hindeuten wollen. Keine Veränderung der Schwankung und ihrer Komplementärbedingung R läßt jemals etwas wie eine »Idee« erfahren, eine transzendent gesetzte Realität vom Typus X, wodurch der Erfahrende gezwungen werden könnte, ein bisheriges Existential abzuändern. Vielmehr erfolgen die Einsetzungen neuer Existentialcharaktere bei vollständiger Gleichheit der eingeübten Vitalreihen. Platon hat kein anderes Athen »erfahren«, als etwa ein zeitgenössischer Sophist, als Kallikles oder Kritias oder Trasymachos: und trotzdem mißt er seiner unmittelbaren Erlebniswirklichkeit das negative Existential des μὴ ὄν bei, um sich hiermit von der Gewohnheit fast aller Griechen sehr weit zu entfernen. Ja, merkwürdigerweise hat sich ein nicht eben geringer Bruchteil der Menschheit Jahrhunderte hindurch an diese neue Existentialisierung gewöhnt und unter ihrer Einwirkung die Erfahrungswirklichkeit ganz verwandelt gesehen, ganz anders bewertet und gedeutet wie vorher. Dieses Beispiel, das sich für die geschichtliche Philosophie leicht beliebig vermehren ließe, zeigt das veränderte Existential durchaus unabhängig von der eingeübten Schwankung, durchaus unabhängig von der Beschaffenheit der wahrgenommenen Erfahrungsinhalte und Erlebnisse. Viele Epochen der Vergangenheit zeitigten einen tiefen Umschwung, trotzdem ihr neues Existential, ihr besonderer Wirklichkeitsbegriff (wie man das nennen könnte) den vitalen Ereignissen ihres Daseins so unverwandt wie möglich waren. Man denke nur an das Christentum und seine metaphysische Wirklichkeitslehre. Solche Zeiten konnten sich bei ihren Existentialdifferenzen durchaus nicht auf Veränderungen der eingeübten R-Werte berufen, sondern mußten im Gegenteile erst durch ihre neue Deutung und Charakteristik des Existentials andere Formen von eingeübten Schwankungen ermöglichen und vorbereiten. Der

Digitized by Google

existentiale Charakter der Erfahrung war nicht von der Schwankungsgeübtheit, sonders diese vom existentialen Charakter abhängig, mit dem man plötzlich eine Reihe von bisher unbeachteten Vorgängen versah. Weil man die Realität in die Transzendenz des Gottesreichs verlegte, fand man als Christ eine neue Welt vor, »erfuhr« man täglich Neues, Unerhörtes — nicht umgekehrt. Die Deutung der Erfahrung, die in der Setzung des Existentiales liegt, kann nicht selbst wieder Funktion der Erfahrung, oder, was dasselbe ist, des Maßes an Eingeübtheit und an Gewohnheit sein. Die Gewohnheit erweist sich hier als eine ebenso unzulängliche Zuflucht wie bei Humes Deutung der Kausalität. Mit diesem Zirkel gibt sich Avenarius seinem positivistischen Erkenntnisbegriffe gefangen, seinem sensualistischen Grundirrtum, der nichts in der Erkenntnis, nichts in den E-Werten dulden möchte, was nicht die Analyse des Vorgefundenen als erfahren, wahrgenommen, als »Sache« gegeben aufzeigt. Das ist die Schwäche des Systems, auf die bald zurückzukommen sein wird.

Wir wenden uns indessen noch einmal zu dem Reste der abhängigen E-Werte um. Daß von der Schwankungsgeübtheit nicht bloß das Existential, sondern auch das Sekural als Maß der Sicherheit, und das Notal, die Bekanntheit des Gegenstandes, abhängt, wurde erwähnt. Bleibt demnach nur noch die Ableitung der zur fünften Merkmalgruppe gehörigen E-Werte, der Abhängigen der Schwankungsartikulation und der Opposition. Unter jener verstand Avenarius den Uebergang einer unvariierten Schwankung in eine variierte, unter Opposition den Uebergang in eine der ursprünglichen entgegengesetzte Schwankung. Wenn eine unvariierte Schwankung, deren einzelne Momente Π oder Γ sich gleichmäßig vermehren oder vermindern, in eine solche von ungleichmäßiger Vermehrung oder Verminderung übergeht, so tritt an Stelle einer gewissen Einförmigkeit der zusammenhängenden Erfahrungsinhalte Bewegung, Wechsel. Das führt zur Abhebung bestimmter Arten von E-Werten von andern. Das Gleichmaß der Aenderungen wird unterbrochen. Unerwartetes, Plötzliches, Neues tritt auf und gelangt zur bewußten Abhebung. Diese kann ansteigen zur Ueberabhebung und damit zur Verworrenheit, oder sie gelangt wieder zur allmählichen Ebnung ins Gewohnte, zu den »toten Werten«. Den Charakter dieser Abhebung nennt der Philosoph Prävalenz, ihren besonderen Wert Prävalential. Es liegt nahe, damit eine andere Erscheinung zu verknüpfen, die den höchsten Grad möglicher Abhebung bezeichnet, nämlich den Kontrast. Er wird bemerkbar bei der Opposition, wenn die Schwankung in ihren Gegensatz übergeht.

Jetzt ist die Ableitung der E-Werte aus den Schwankungsmerkmalen beendigt. Alle Urteile, die einen beschreibbaren Inhalt haben, beziehen



Digitized by Google

sich auf Elemente und Charaktere, auf die affektionale Charakteristik, das Affektional und Koaffektional, auf Heterote und Tautote, Existential, Sekural und Notal, Prävalential und Kontrast. Diese Eigenschaften der Urteile schließen alles Aussagbare von den Dingen ein. Sie bilden wenn man so sagen dürfte, das Inventarium, das Vorratsverzeichnis der Erkenntnis. Auf sie erstrecken sich die von der vitalen Schwankung abhängigen Vitalreihen, als die Avenarius das Erkennen auffaßt. Ein merkwürdiger Besitzstand von Formeln, wahrhaftig. Der Verstand will sich durchaus sträuben, in diesen fremdartigen und unhandlichen Symbolen den Sinn und die Würde philosophischer Begriffe anzuerkennen. Sie scheinen ihm den kabbalistischen Zeichen verwandt, die irgend ein Magier, ein Hierophant aus den tausendundein Nächten auf seine marmornen Tafeln gekritzelt hat. Man erstaunt über die Unermüdlichkeit, mit der immer neue Symbole und Lautzeichen erfunden werden, um Dinge zu sagen, die mir keineswegs außer dem Bereiche der deutschen Sprache zu sein dünken. Man fragt sich argwöhnisch, ob dieser Aufwand an Scharfsinn und Genauigkeit im richtigen Verhältnis zur Fruchtbarkeit des Ganzen steht, ob und auf welche Art Nutzen aus diesen abstrakten Zeichen zu ziehen wäre. Vor allen Dingen fühlt man die Verpflichtung, diese Wortsymbolik erst in eine deutbare Sprache zu übersetzen, die weniger darnach strebt, eigenartig als vielmehr verständlich und mitteilsam zu sein. Ist der Anspruch dieses Denkers wirklich gerechtfertigt, einem die Aneignung einer völlig neuen und schwierigen Terminologie zuzumuten, — ist es tatsächlich auch ein neues Weltbild, für das er seine neuen Formen zusammensuchte?

Um darauf Antwort zu finden ist es notwendig, sich über den merkwürdigen Gedanken Klarheit zu verschaffen: das Erkennen sei eine (abhängige) Vitalreihe. Als solche muß es zweifellos die drei Phasen aller Vitalreihen an sich unterscheiden lassen. Nämlich eine Anfangsbeschaffenheit, einen mittleren Abschnitt und eine Endbeschaffenheit. Die Anfangsbeschaffenheit fällt mit einem Vorgange zusammen, den Avenarius die Problematisation des Vorgefundenen nennt. Irgend ein Inhalt, der neu im Bewußtsein auftaucht oder auf eine neue Weise gesehen wird, versetzt den Menschen in Erstaunen. Er vermag ihn nicht dem Stammgut an bekannten und vertrauten Gegenständen einzuordnen und erhebt ihn dadurch zum Problem, zur Aufgabe. Damit ist eine Vitalreihe begonnen, die ihren natürlichen Abschluß erst findet, wenn die Aufgabe gelöst, wenn die fragwürdige Erscheinung des fremden Inhaltes zur Summe der aufgeklärten Tatsachen gezählt werden konnte. Der mittlere Abschnitt der Reihe bestünde dann in der Aufstellung von Begriffsreihen, durch die das

Digitized by Google

Fremde und Befremdliche zu einem Vertrauten würde. Der Endabschnitt fiele mit der vollzogenen Deproblematisation zusammen.

Soweit ist dieser Hergang ziemlich deutlich. Man darf zugeben, daß das Erkennen in diesem Sinne mit einer Vitalreihe vergleichbar ist. Aber mit dem Vorbehalte, daß dies höchstens eine spielerische Analogie ist, — nicht mehr. Denn worin der Erkenntnisvorgang besteht, auf welche Weise ein Gegebenes erkannt wird und was Erkennen heißt, bleibt auch jetzt noch gänzlich dahingestellt. Manches wird indes greifbarer, wenn man Avenarius weiter folgt. Das Erkennen beginnt mit einer vitalen Differenz, in der ein neuer Inhalt dem Verstande wunderbar, fremd, unvertraut, unbekannt erscheint. Es ist mit dieser Charakteristik eng bezogen auf die Merkmalgruppen des Fidentials und Identials. Besonders zum Notal oder der Bekanntheit, und zur Tautote oder der Dasselbigkeit der Dinge. Etwas wird Problem, wofern es nicht bekannt ist. Und es wird Erkenntnis, woferne es Bekanntheit zu werden vermag; das heißt soweit es sich als Dasselbe wie Anderes herausstellt. Darin steckt die Behauptung enthalten, daß die Erkenntnis in der Rückführung eines Unbekannten auf ein Bekanntes bestünde. Oder in fast wörtlicher Anlehnung an Avenarius ausgedrückt: Erkenntnis ist ein zur Abhebung seines Notals gelangter E-Wert, der im Verlaufe einer abhängigen Vitalreihe für das aussagende Individuum von einem Unbekannten zum Bekannten wird. Es vollzieht sich also beim Erkennen die allgemeine Angleichung alles Unbekannten an Bekanntes, um aus Unerkanntem Erkanntes zu machen. Mit anderer Wendung könnte man auch sagen, daß das Erkennen in einer möglichst vollständigen Verminderung aller Gegebenheiten besteht, die mit dem Identialcharakter der Andersheit oder der Heterote versehen sind. Der Höchstwert der Erkenntnis wäre dem allgemeinen Mindestwert an Heteroten gleichzusetzen: vollendetes Erkennen ist Ausschaltung des Andersseins. Was auf die schlichte Formel gebracht werden möge: Alles ist Dieses.

Diese Angleichung soll sich auf vierfältige Weise vollziehen. Erstens als die analytische Gleichheit von Aussage und Bezeichnetem, von Urteil und Gegebenheit. Es werde nur das ausgesagt, was am Gegenstand zur Abhebung gelange. Mit anderen Worten: es werde nur b e s c h r i e b e n. Zweitens als qualitative Ausgleichung. Sie besteht in der Auflösung qualitativer Unterschiede in quantitative. Drittens als quantitative Gleichung, für die der erste Hauptsatz der Energie, die Lehre vom Wärmeäquivalent als vorbildlich hingestellt wird. Und viertens als synthetische Ausgleichung. Worunter Avenarius die Organisation und die Zusammenfassung der haltbaren Aussagen in einem Systeme der Erkenntnis versteht. Mit diesen vier For-



Digitized by Google

derungen glaubt der Denker einer fortgeschrittenen Erkenntnislehre gerecht zu werden.

Sie genügen freilich zu einer genaueren Einsicht in dieses Philosophen Erkenntnisbegriff. Die Logik, die hierbei vorausgesetzt wird, ist durchaus positivistisch. Was nur heißen kann, daß sie veraltet und unzulänglich sei. Schon die analystische Gleichheit von Aussage und Bezeichnetem schließt eine Flüchtigkeit der Ueberlegung ein, die verhängnisvoll wird. Denn eine solche Gleichheit behaupten heißt das Urteil als logisches Gebilde des Denkens der unmittelbar erfahrenen Wahrnehmung gleichmachen Es heißt in den tiefen Irrtum verfallen, der Erfahren und Erkennen, Wahrnehmen und Denken gleich setzt. Aber das Verhältnis des Urteiles zur Wahrnehmung schließt schon deshalb jede Gleichheit beider, selbst in der Beschreibung, aus, weil das Urteil eine Anzahl von logischen Elementen, von Formen und Beziehungen auf Werte einschließt, für die es in der Wahrnehmung schlechterdings keine Analogie gibt. Es ist nicht nötig, heute darüber viele Worte zu verlieren. Die unerwartet reiche Entwickelung der Logik in den letzten Jahrzehnten hat diese Dinge bereits schon zum philosophischen Gemeingut gemacht. Zuletzt übersieht Avenarius (was ich schon an anderer Stelle den Grundirrtum des Positivismus genannt habe) den unüberbrücklichen Unterschied zwischen Urteil und Wahrnehmung, der viel zu einschneidend ist, um noch ohne weiteres von der Gleichheit beider, selbst dem Inhalte nach, reden zu lassen.

Auch die zweite Forderung der qualitativen Angleichung zeigt diesen Denker in Ueberzeugungen befangen, die heute als überlebt gelten müssen. Die Auflösung der Qualität in Quantität ist ein Traum des vorigen Jahrhunderts gewesen, der heute höchstens noch für den chemischen und physikalischen Monismus, für die Lehre eines einzigen Urstoffes oder einer Energieart der Materie, verlockend ist. Wie an mancher Stelle trifft sich Avenarius hier mit Bestrebungen, die in Hartmanns Ableitung der Qualität aus der Intensität (in der »Kategorienlehre«) ihre gewissermaßen klassische Darstellung gefunden haben. Es ist sehr bemerkenswert, wie hier der strenge Positivist mit dem hartnäckigen Metaphysiker einig ist und wie sich beide zu willfährigen Vollstreckern von Forderungen machen, an denen eigentlich nur der Naturforscher ein Interesse zu haben brauchte. Beide sind einem Zuge ihres Zeitalters gehorsam, der am liebsten die Sinnesorgane und mit ihnen die Qualitäten der Dinge aufgeopfert hätte, um womöglich in dem reinen ätherischen Mittel von Uratomen, Strahlungsquanten und Elektronen zu leben . . wenn es nur ginge. Auch hier ist nach der Scheiterung dieser Bemühungen nur auf die rückläufige

Digitized by Google

Bewegung hinzuweisen, die in Deutschland mit Simmel, Rickert und Windelband einsetzte und in Frankreich die hinreißend schöpferischen Gedanken Bergsons hervorgebracht hat. Man beginnt gegenwärtig, sich von den Halbheiten Lockes befreiend, die Qualität in ihrer Bedeutung fürs Erkennen zu würdigen, nachdem man viele Menschenalter hindurch in zunehmendem Maße bemüht war, sich gegen das Quale der Dinge künstlich zu blenden. Aus der Not, daß es einfach unmöglich ist, die Qualität aus dem Weltbegriff auszuschalten, wird vermutlich eine anbrechende Zeit die hohe Tugend machen, die Qualität nicht absichtlich zu übersehen, sondern philosophisch zu verstehen.

Ich greife unterdes nochmals auf den Erkenntnisbegriff zurück, der das Erkennen der Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes gleichsetzt. Nach dieser Behauptung müßte das menschliche Forschen vollendet und abgeschlossen sein, wenn sich eine allgemeine Weltformel aufstellen ließe vom Typus: alles Unbekannte ist dieses Bekannte, Alles ist Dieses. Prüfen wir einmal rasch den logischen Wert dieses Urteiles, was ja um so weniger schwierig ist, als sein Typus ganz von selbst jede besondere Inhaltlichkeit ausschließt und lediglich eine rein formale Beziehung vorstellen will. Der Satz Alles ist Dieses drückt aus, daß alle möglichen Begriffe, die Vorderglied (Referent) des Urteils werden, dem Hintergliede (Relatum) derart gleich seien, daß in dem logischen Verhältnis der Glieder zu einander das Mindestmaß von Anderssein, das Minimum der Heterote, erreicht wird. Das Mindestmaß der Andersheit fällt aber unzweifelhaft mit der mathematischen Gleichheit zusammen. Würde dieses Minimum an Anderssein auch noch überschritten, so gäbe es überhaupt keine unterscheidbare Mehrheit von Denkinhalten (oder entsprechenden Gegenständen), mithin auch keine Urteile mehr: die Andersheit wäre zur Identität, Dieselbigkeit oder zum Sichselbstgleichsein geworden, die Heterote zur absoluten Tautote. Gerade das Beispiel der mathematischen Gleichung zeigt, daß zwei Zahlen nur deshalb einander g l e i c h sind, ohne in eine einzige identische Zahl zusammenzufallen, weil sie in irgend einer Hinsicht n i c h t i d e n t i s c h sind. Dabei bleibe es dahingestellt, ob man diese Verschiedenheit einem »Minimum an Denkfremdem« oder Anschaulichem zuschreiben muß, wie es die Theorie Jonas Cohns (»Voraussetzungen und Ziele des Erkennens«) fordert. Oder ob sie der allgemeinen Tatsache zur Last fällt, daß bei jedem algebraischen Verfahren eine Art von Nebeneinandersetzen, eine Verräumlichung der Zahlbegriffe stattfindet und jede Zahl der Zahlreihe deshalb ihre Existenz gegen die andern Zahlen bewahrt, weil sie einen anderen Ort in dem gleichartigen Raume

Digitized by Google

einnimmt, in den man während des Rechnens und Zählens die Zahlen versetzt denkt, — wie das Bergsons scharfer Gedanke ist. (»Essai sur les donnés immédiates de la conscience«, Chapitre II). Wie dem auch sein möge: dieses Beispiel bewahrheitet jedenfalls, daß zahlenmäßige Einheiten nur deshalb Erkenntnisinhalte werden können, weil sie auf irgend eine Weise nicht identisch, nicht dasselbe, nicht »dieses« sind. Das heißt, weil sie im strengsten Sinne zwar gleichwertige, aber doch numerisch verschiedene Glieder von Urteilen sind. Aber ein solches Mindestmaß an Verschiedenheit und Anderssein ist tatsächlich nur bei Gleichungen von Zahlen, Größen oder Mengen anzutreffen. Jedes andere als rein mathematische Urteil setzt ein viel erheblicheres »Anderssein« seiner Glieder voraus, als es die arithmetische Gleichung erfordert. Wird schon die Algebra als Wissenschaft von Gleichungen erst dadurch erkenntnistheoretisch möglich, daß ihre einzelnen Zahlbegriffe keine Identitäten sind, so wird bei allen übrigen Gattungen von Urteilen das Maß der Andersheit ihrer Glieder in dem Verhältnis größer, als sich die Beziehungsform des Urteils von der algebraischen Gleichung entfernt. Was übrigens in der Mathematik selbst schon eintritt bei denjenigen Relationen, die sich außerhalb jeder Gleichsetzung befinden und nicht auf eine solche rückführbar sind, wie die ursprünglichen mathematischen Beziehungsformen »Größer als«, »Kleiner als« usw.

Auch hier sei ein Beispiel zur Verdeutlichung gegeben. Wenn das nichtmathematische Urteil gefällt wird, »der Mensch ist ein Wirbeltier«, so glaubt allerdings mancher, hier würde eine Art von Gleichung des Urteilsglieder Mensch und Wirbeltier behauptet. Frühere Logiker meinten sogar, daß diese Gleichheit eine eigentliche Identität der Begriffe sei. Aber man vergaß, und vergißt jetzt noch allzu leicht, daß dieses Urteil nur deswegen eine Erkenntnis einschließt, weil es (auf etwas unangemessene Weise) eine Art von Ueber- und Unterordnung der Begriffe, keinesfalls aber eine Gleichung bezeichnet: nämlich die Klassifikation »der Mensch gehört zum zoologischen Stamm der Wirbeltiere«. Würde dieser Satz dagegen nach Analogie einer Gleichung zu verstehen sein, so müßte man auch genau dieselben logischen Umbildungen mit ihm vornehmen dürfen, die bei einer Gleichung gestattet sind. Die Glieder der Gleichung wären dann vertauschbar und man hätte die Behauptung für wahr zu halten »das Wirbeltier ist ein Mensch« — eine ebenso unsinnige wie gar nichts sagende Konversion. Aber noch mehr. Wenn die Glieder dieses Urteiles im Sinne der Arithmetik für gleichwertig gelten, so muß man ihnen auch durch Substitution andere gleichwertige Größen unterschieben dürfen. Was hätte das für Folgen? Vorausgesetzt,

Digitized by Google

»Wirbeltier« und »Mensch« sind logisch gleichwertig, so ist auch jede andere zoologische Gruppe, die in der Wirklichkeit zum Stamm der Wirbeltiere gehört, mit dem Begriffe »Wirbeltier« gleichen Wertes und kann ihn infolge dessen ersetzen. Ich dürfte also an Stelle des Gattungsbegriffes »Wirbeltier« einen Artbegriff von beliebiger Beschaffenheit, meinetwegen den Denkinhalt »Lanzettfischchen (Amphioxus)« setzen. Und nach Vollzug der Substitution wäre das Urteil statthaft »das Lanzettfischchen ist ein Mensch«. Derartige Kunststückchen zeigen am besten, wie weit Urteile vom Typus »der Mensch ist ein Wirbeltier« davon entfernt sind, eine Gleichheit von Denkinhalten auszusagen, und wie flagrant eine Logik irrt, die Urteile dieser Art als Gleichsetzungen mit einem Minimum von Andersheit auffassen zu dürfen glaubt. Nein, an Stelle mathematischer Gleichheit und Gleichwertigkeit ist hier vollständige Ungleichheit der Denkinhalte getreten, so daß jede Hoffnung verloren ist, solche Verknüpfungen auf die Formel zu bringen: Alles ist Dieses, im Sinne einer begrifflichen Gleichsetzung der Urteilsglieder.

Und dabei ist die hier maßgebliche Urteilsbeziehung der Ordnung und Klassifikation eine verhältnismäßig einfache und leicht übersehliche, die der Logistik zufolge sogar noch zu den ursprünglichen Relationen der Mathematik gehört. Daß sie mit der Relation der Gleichheit verwechselt werden kann, beruht freilich auf dem Sprachgebrauch, der unter der gleichlautenden Form »ist« die verschiedensten Beziehungen anähnelt, die so gut wie nichts miteinander zu schaffen haben, und der etwa Urteile wie »der Mensch ist ein Wirbeltier« für logisch gleich hält mit Urteilen wie »die Luft ist ein Dielektrikum« oder »7 . 5 ist 35« oder »dieser Mensch ist unverschämt«. Es ist somit ein Fehlschluß, hinter der Maske sprachlichen Gleichklanges die logische Verknüpfung des Gleichseins zu vermuten, ein Fehlschluß, die Gleichheit als die logische Relation schlechthin, die allen Urteilen zugrunde liegen müsse, anzusehen. Je abgestufter, vielseitiger und entwickelter das Erkennen, desto abgestufter und vielfältiger werden die Relationen der Urteile. Das »Anderssein« in seinen verschiedensten Formen ist also recht eigentlich das Lebendige im Erkennen. Es vermeidet die Leere der Identität, schränkt die Gleichheit und Gleichwertigkeit auf ein verhältnismäßig enges Gebiet in der Mathematik ein und erschafft die Fülle der möglichen Beziehungen der Denkinhalte zu einander. Die Andersheit liegt nicht erst in der inhaltlichen Verschiedenheit der Gegebenheiten des Bewußtseins, wie man wähnen könnte, sondern sie ist schon wirksam in der Mannigfaltigkeit der logischen Beziehungsformen, wodurch wir Begriffe verknüpfen, ohne Begriffe gleich zu setzen. Weit entfernt,

Digitized by Google

auf das Mindestmaß der Heterote nach dem Muster der mathematischen Gleichung rückführbar zu sein, spottet die Vielzahl der logischen Beziehungsformen jeder einengenden und vereinfachenden Reduktion. Schon ein so einfältiges Verhältnis wie das der Einordnung läßt sich nicht auf Gleichheit zurückführen, geschweige die Beziehungsformen, die das Haben von Eigenschaften, das Besitzen, Teilnehmen, Werden, Handeln, Hervorbringen, Enthalten, Werten usw. ausdrücken. Selbst wenn also der Urteilstypus A ist B, oder alle X sind A, logische Gleichheit mit dem Mindestmaß an Anderssein einschlösse, so wäre es trotzdem nicht möglich, alle Urteilsrelationen auf diesen Typus einzuschränken, von diesem Typus abzuleiten. Es wäre auch dann noch unmöglich, unsere Erkenntnis zu einer Weltformel dieser Beschaffenheit zu verdichten.

Aus diesen Gründen ist es der Erkenntnis nicht angemessen, ihr einen besonderen Urteilstypus als letztes Ziel zu stecken, in dem das Verhältnis aller Begriffe zu einander auf das Minimum an Andersheit und damit auf die Gleichung beschränkt wird. Welt und Erkennen sind gottlob zu wenig ärmlich, um in einem letzten Urteil von einer besonderen Relation erschöpft zu werden. Fordern, die Weltformel solle das Gleichsein aller Denkinhalte setzen, heißt fordern, daß die Mathematik und ihre Gleichungen als einzig gültiger Wissenschaftstypus anzusehen seien: eine Verkümmerung der geistigen Tätigkeiten, die über unerschütterliche Tatsachen der Logik hinausgeht und einen ziemlichen Mangel an Besinnung verrät.

Die Ausschaltung der Heterote scheitert demnach an zwei Tatsachen. Erstens gewährleistet der Urteilstypus »Alles ist Dieses« keine eindeutige Gleichheitsbeziehung und damit auch nicht das durchgängige Minimum an Andersheit seiner Glieder. Und zweitens ist dieser Typus, selbst wenn er diesen Forderungen entspräche, kein solcher, auf den andere Urteilsarten zurückgeführt werden können. So steht es mit diesem Weltbegriff, der das Erkennen zu einer Gleichsetzung machen will.

Nicht haltbarer ist indes die Auffassung, nach der das Erkennen im Bekanntwerden des Unbekannten besteht. Diese Begriffsbestimmung ist nicht einmal eine Beschreibung, geschweige denn eine Deutung des logischen Vorganges. Es ist eine Wortspielerei, das Bekannte fürs Erkannte auszugeben. Die Eindrücke von Dingen und Menschen mögen in beliebigem Grade bekannt und vertraut sein — sie sind deshalb noch nicht im geringsten erkannt. Es wäre banal, sich dabei aufzuhalten. Solche Kniffe werden benützt, um die wesentlichen Merkmale des Erkennens verstecken zu können: die Unterwerfung der Denkinhalte unter die formalen Beziehungen des Urteiles,

Digitized by Google

und, was noch entscheidender ist, die Bezugnahme des Urteils auf seinen logischen Wert, auf die Wahrheit. Was Avenarius unter Wahrheit versteht ist noch flacher und unbestimmter als sein Erkenntnisbegriff. Wahrheit ist ihm der Zusammenhang eines Bekanntgegebenen mit einem Seienden — Irrtum die Aenderungen des Existentials, durch die ein E-Wert vom Seienden zum Scheinenden und endlich zum Nicht-Seienden übergeht. Diese Erläuterung macht Wahrheit und Irrtum zu veränderlichen Abhängigen des Existentials, wie vorher des Notals, das heißt ausschließlich zu Abhängigen von besonderen Charakteren der Erfahrung. Und es wird sogar behauptet, nicht nur die E-Werte oder Urteilsaussagen, sondern auch Sachen, Dinge und Gegenstände seien als »wahr« zu bezeichnen, woferne sie nur einem Gedanken gegenüber als »dasselbe« gesetzt würden. Die Wahrheit ist darnach eine Charakteristik, die beliebig entweder den Sachen oder den Aussagen über diese zukommen kann. Ich heiße also mit dem gleichen Rechte diesen Schreibtisch »wahr«, als etwa das Wahrnehmungsurteil »die Platte des Schreibtisches ist mit Leder überzogen«. Was ist gegen derartig willkürliche und burschikose Einfälle zu erinnern? Der Philosoph mißachtet grundsätzliche Feststellungen der gesamten neueren Logik. Er leugnet, was seit Descartes nicht mehr angezweifelt werden kann, daß nämlich Wahrheit nur eine Eigenschaft der Urteile ist, die jeden angebbaren Sinn verliert, wenn man sie Dingen beilegen will. Mit dem Gleichmut eines Menschen, der nur für das ihm Verwandte Organe hat, sieht er über die doppelte Tatsache weg, die die Urteilsanalyse in den letzten Jahrzehnten sichergestellt hat. Daß erstens »Wahrheit« ein Verhältniswert ist, der auf einer Bejahung oder Verneinung der Relation des Urteils von seiten des Urteilenden selbst beruht, mithin auf einem Verhältnis zwischen Urteil und Urteilsfäller. Und daß sie zweitens ein Wertverhältnis einschließt, indem durch diese Bejahung oder Verneinung eine Art Forderung befriedigt wird, die den Urteilenden zwingt, seine Denkinhalte so zu verknüpfen, daß sie einen allgemeinen Geltungsbereich über die urteilende Person hinaus erlangen. Die Wahrheit setzt demnach sowohl die Beziehung eines erkennenden Ichs zu einem besonderen Denkinhalte und seiner Relation voraus, wie die Beziehung auf eine nicht mehr ichheitlich befundene Forderung. Die Erfüllung der letzteren, die die Gemeingültigkeit der Urteile verbürgt, hat man zweckmäßig den logischen Wert des Erkennens genannt. Er ist auf keine Weise mehr von den Charakteren und Gegebenheiten ableitbar. Ihn hat Avenarius gar nicht bemerkt. In dem Bestreben, die Erkenntnis ausschließlich nach Maßgabe ihrer Abhängigkeit von den Vorgefundenheiten des Bewußtseins zu bestim-

Digitized by Google

men, hat er sich vor dem Sachverhalte verschlossen, daß Erkenntnis nicht aus Schwankungsmerkmalen, Vitalreihen und Gegebenheiten zu entwickeln ist und daß der eigentliche Wert alles Erkennens, die Allgemeingültigkeit und verpflichtende Notwendigkeit unserer Aussagen, nicht mehr aus dem beurteilten Erfahrungsinhalte abgeleitet werden kann.

Hierbei bleiben freilich etliche Fragen von schwieriger Beschaffenheit durchaus ungelöst. Man kann heute weder klar und schlicht darlegen, wie die einzelnen Urteilstypen der verschiedenen Wissenschaften ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu rechtfertigen vermögen, noch ist man in die Natur des logischen Wertes selbst eingedrungen, der auch dann, wenn man ihn als einen normativ-formalen auffaßt, seine problematische Dunkelheit noch nicht verliert, ja gerade in diesem Falle den Abstand von sich bis zum besonderen Urteilsinhalt umso unüberbrückbarer erscheinen läßt. Aber das dahingestellt, wird man doch hier das entscheidende Problem gewahren und nicht, wie Avenarius, an der Frage vorüberschlüpfen, die seit Kant wenigstens in der deutschen Philosophie mit immer gesteigerter Wesentlichkeit gestellt wurde. Ohne Zweifel ist eine Deutung der Erkenntnis, die hier versagt, keiner weiteren Erörterung wert.

Deshalb erübrigt sich die Beschäftigung mit diesem Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffe, obgleich er im System noch eine wichtige Aufgabe zu lösen hat. Der Urteilstypus »Alles ist Dieses« soll die Hoffnung auf einen Weltbegriff rechtfertigen, in dem alle »Beibegriffe« ausgeschaltet sind. Das heißt, in dem alle »nicht von den meist sich wiederholenden Aenderungsbedingungen R abhängenden Werte« ausgeschieden sind. Da sich aber dieser Universalbegriff ohne Beibegriffe auf die logische Möglichkeit des »Alles ist Dieses« gründet und diese bestritten und abgelehnt werden mußte, ist der Aufenthalt bei diesem toten Begriffe nutzlos. Sich gegenwärtig gegen die naive Mischung von Sensualismus und Positivismus, die hier stattfindet, besonders heftig verwahren, hieße Spritzen gegen gelöschte Brände auffahren. Ungleich würdiger der Beachtung ist ein anderer Gedanke von Avenarius, der sein Genieblitz war. Es ist darunter die Lehre von der Introjektion zu verstehen.

* * *

Will man den Begriff der Introjektion recht auffassen, so ist es unerläßlich, noch einmal auf die Anfänge des Weltbegriffes zurückzugreifen. Das System des Avenarius wurde dort als eine Philosophie der Abhängigkeiten bezeichnet. Von den Umgebungsbestandteilen R war das Zentralorgan C ursächlich funktional abhängig, von

Digitized by Google

ihm wie von den R-Werten waren die E-Werte logisch funktional abhängig. Die drei Teilsysteme von verschiedener Art bildeten demnach ein Hauptsystem, das durch dreifache Abhängigkeitsbeziehungen zusammenhing. In ihrer Gesamtheit erschöpften sie für Avenarius alles, was die Zergliederung des Bewußtseins unmittelbar ergab, wenn man es auf seine letzten Bestandteile zurückzuführen versuchte. Außer den zugeleiteten Reizen R, den Individuen und ihren Aussagen gibt es ursprünglich nichts. Der Philosoph nennt deshalb die Rückführung der Gegebenheiten des Anfangs auf diese drei den natürlichen Weltbegriff, weil er dem Standpunkte eines unbefangenen Verstandes am meisten entspricht.

Die Frage ist unabweislich, wieso dieser einfach natürliche Weltbegriff in die Vielgestalt ausarten konnte, die die Philosophie zu dem verwirrend widerspruchsvollen Erzeugnis macht, das sie gegenwärtig für uns ist. Wenn das Erkennen mit Voraussetzungen anhebt, die jeder zugestehen muß, so ist es nicht erklärlich, warum die Philosophie heute in eine große Anzahl von Schulen auseinanderfällt, und zwar von Schulen, deren Probleme längst keine Spur von Aehnlichkeit mehr mit jenen Vereinfachungen besitzen. Woher die Vielfältigkeit bei eindeutigem Ausgangsort? Woher die weit abzweigenden Ziele bei so gleichem Start?

Die Frage stellen heißt den Weg der Philosophie bis dahin zurückgehen, wo die Entzweiung einsetzt und der erste falsche Schritt geschieht. Untersucht man nämlich die drei Anfangsgegebenheiten des natürlichen Weltbegriffes der Reihe nach, so zeigen sie sich von ungleicher Beschaffenheit. Zahlreiche und schwierige Probleme ballen sich um den Begriff des Individuums mit seinem Systeme C. In der Tat setzt hier die Entstellung des Sachverhaltes ein. Das Individuum ist dem natürlichen Weltbegriffe nach eine Vorgefundenheit, genau wie die Umgebungsbestandteile R und wie die Aussageinhalte E. Aber dieser Gegebenheit gesellt sich etwas anderes bei, das nicht so leicht begrifflich darstellbar ist wie die Anfangsvorgefundenheiten selbst, und das ist das Verhältnis der Umgebungsbestandteile zu den Individuen, zum eigenen und zum fremden Ich. Die Umgebung wird vorgefunden genau wie das Ich oder wie das Du, als ein selbständiges Dasein, als eine von Niemanden abhängige Gegebenheit, als Ding »an und für sich«, als eine dem erkennenden Individuum neben- aber nicht untergeordnete Existenz. Aber gleichzeitig sind Sachen, Dinge und Gegenstände doch wieder für das Ich da, das über sie aussagt, sich ihnen nähert und von ihnen entfernt, sie bald größer, kleiner, flacher, runder, bald so gefärbt und bald so gefärbt, bald deutlich, bald verworren, bald gar nicht wahrnimmt, — unend-

Digitized by Google

lichen Veränderungen unterworfen, die nachweislich von den verschiedenen Stellungen des Ichs zum Gegenstande unmittelbar bedingt werden. Nennt man mit Avenarius den ersten Standpunkt, der sich strikt an die Unabhängigkeit der Umgebung vom Ich hält (einigermaßen improvisiert und unzweckmäßig) den »absoluten«, so ist der andere »relativ«, weil er Umgebung und Individuum in ihrer gegenseitigen Relation auffaßt.

Man sieht sich also gleich eingangs den Weg versperrt durch eine Antinomie, das heißt durch zwei logische Gegensetzungen, die doch beide gleich wahr scheinen. Mit gleichem Rechte wird von den Dingen behauptet, sie seien unabhängig vom Ich und abhängig: ich finde zwar alles vor als »gegeben«, wenn ich die Augen öffne, aber es wird mir auch alles genommen, wenn ich die Lider schließe. Und man befindet sich angesichts des (nach Husserl) »gewaltigen« Problems: ob die Dinge unabhängig vom Ich und seinen zuständlichen Veränderungen beharren oder ob sie mit den verschiedenen Bildern und Ansichten, die das Ich gleichsam von ihnen aufnimmt, verschwinden. Auf den flüchtigen Hinblick scheint es nun weder eine Vertiefung des Problems noch eine zureichende Auflösung, wenn Avenarius diese Antinomie einfach von einer Verschiedenheit der Standpunkte, die das Ich zum Gegenstande einnimmt, ableiten will. Indessen schließt diese »Standpunktslehre« tatsächlich eine keineswegs geistlose Lösung des Beharrungsproblemes ein. Denn was heißt das Ding einmal absolut, das andere Mal relativ betrachten? Es scheint, das Denken wolle hier der doppelten Tatsache gerecht werden, daß 1) der Gegenstand nur da ist, woferne das Ich ihn wahrnimmt, aber 2) der Gegenstand weiter beharrt, auch wenn kein Ich als ihn wahrnehmend gedacht wird. Die darin offenbar eingeschlossene Kontradiktion hebt sich auf, wenn man sich den Sinn der beiden Urteile auszulegen sucht. Das erste behauptet: der Gegenstand ist nur gesetzt, woferne Ich ihn wahrnehme. Das kann kaum etwas anderes heißen als: F ü r M i c h existiert der Gegenstand nur, solange und so oft sich mein Ich ein Bild von ihm vergegenwärtigt. Der Gegenstand ist nur für ein Ich da, wofern er auf ein Ich bezogen wird. Der zweite Satz sagt: Er bleibt dagegen f ü r s i c h bestehen, woferne das Ich von jeder Beziehung auf sich selbst absieht, mithin auch alle die Veränderungen unberücksichtigt läßt, die dem Gegenstand lediglich aus seinen Beziehungen zum Ich erwachsen. Die Beharrung des Gegenstandes ist da, sobald ich die Bedingungen streiche, die ihn von einem Ich abhängig erscheinen lassen, also sobald ich das Ich selbst außer Acht lasse. Das geschieht fortwährend im täglichen Leben wie in den Wissenschaften: beidemale herrscht der absolute Standpunkt und beidemale

Digitized by Google

besteht gar kein Zweifel, daß das Ding nicht bedingt vom Ich da ist und existiert. Diese Standpunktslehre des Avenarius deckt sich genau mit der Auffassung Bergsons: was dort die relative Einstellung des Urteils ist, nennt Bergson das Verfahren der conscience, was der absoluten Einstellung entspricht, heißt die Methode der science (Matière et mémoire, chapitre I). Es spricht nicht zu ungunsten dieses Lösungsversuches, daß zwei so verschieden geartete Denker unabhängig von einander die Antinomie der Dingbeharrung von derselben Grundtatsache einer verschiedenen Einstellung des Ichs zu den Gegenständen abzuleiten unternahmen.

Sieht man indessen von der Frage der Gegenstandsbeharrung ab, so erweist sich der relative Standpunkt in anderem Zusammenhange als ein höchst fragwürdiger. Sobald man nämlich das Verhältnis der R-Werte nicht allein zum eigenen, sondern auch zum fremden Ich, zum Mitmenschen berücksichtigt, stellt sich heraus, daß außer meinem Ich, dem zugeordneten Zentralorgan und der Umgebung, noch das fremde Ich und sein System C mit der Umgebung in wechselseitiger Abhängigkeit von einander stehen. Wie ist das verständlich?

Es gehörte zu den Voraussetzungen des natürlichen Weltbegriffes, daß mein Ich mit Körper und Zentralnervensystem als wesentlich gleichartig mit jedem beliebigen andern Ich aufzufassen sei. Darnach fände jedes Individuum gleichermaßen Umgebungsbestandteile und Aussagen darüber vor: und zwar Aussagen, die es selbst und solche, die andere gefällt haben. Diese eigenen und fremden Aussagen betreffen Umgebungsbestandteile R, aber auch Gefühle, Willensanspannungen, Leidenschaften, Erinnerungen, Gedanken des jeweiligen Ichs. Nirgends zwingt ein Grund, zwischen den Aussagen des eigenen und des fremden Ichs einen Wertunterschied zu machen. Es ist einwandsfrei, die mitmenschlichen Aussagen ebenso auf Dinge, Gegenstände, Sachen, Willensvorgänge und Zustände zu beziehen, wie die eigenen. Und es ist außerdem zweifellos gestattet, ja notwendig, vom Mitmenschen dieselbe Art der Abhängigkeit seines Systems C und seiner E-Werte von den R-Werten anzunehmen, wie von sich selbst. So daß man sagen darf: das eigene System C steht in einem gleichen Verhältnis zur Umgebung des Mitmenschen, wie dessen System C zu seiner Umgebung. Ich und der Mitmensch befinden uns e i n e r gemeinsamen Wirklichkeit gegenüber. Und das Gleiche gälte von den Urteilen und Aussagen über die Umgebung.

Leider bleibt es aber nicht bei dieser arglosen Betrachtung. Wenn man die Beziehungen des Mitmenschen zu seiner Umgebung und zum eigenen Ich tiefer zu erfassen strebt, drängt sich einem folgendes als wahrscheinlich auf. Das eigene Ich findet eine Umgebung R vor,

Digitized by Google

genau wie das fremde Ich. Daneben vernimmt es Urteile des Anderen über seine Umgebung, die zunächst der Voraussetzung entsprechend für Beide identisch ist. Die Mitteilungen des Anderen aber, seine Stimme, seine Worte, Laute, Gebärden und motorischen Ausdrucksweisen kommen offenbar aus dem Innern seines Körpers, strömen gleichsam in zentrifugaler Richtung von innen nach außen. Die hierbei gemachte Erfahrung veranlaßt Mich zu einem merkwürdigen Schluß, der unumgänglich aus dem vorgefundenen Tatbestand gefolgert werden zu müssen scheint. Wenn die Laute, Worte, Urteile und Sätze des Andern (sagt sich das eigene Ich) aus dem »Innern« des fremden Körpers, des zweiten Ichs, stammen, — wenn diese Sätze überall, wo sie auf Affekte, Zustände, Gefühle, Gedanken hindeuten, Erlebnisgruppen bezeichnen wollen, die ebenfalls sich nur im »Innern« des fremden Ichs abspielen können: beziehen sich dann nicht auch die übrigen Aussagen über die Umgebungsbestandteile und Sachen auf eine Welt, die der Andere in seinem Innern einhegt, umschließt, aufspeichert, anstaut und besitzt? Ist das Ich des Mitmenschen nicht ein Behälter, der nicht nur seine eigenen Zustände, Gefühle, Willensäußerungen, seine Erinnerungen und seine Träume hat, sondern auch s e i n e besonderen Wahrnehmungen, seine Umgebung R, die er nach Analogie seiner Gedanken und psychischen Vorkommnisse in sich setzt, sich vorstellt? Oder etwas bestimmter und weniger vorsichtig ausgedrückt: Ich verlege i n den Mitmenschen meine eigene Umgebung, die Ich als Ursache seiner besonderen Wahrnehmungswelt von dieser selbst begrifflich abtrenne. Fortan ist er in Meiner Auffassung Träger und Subjekt einer Innenwelt, die die Wahrnehmungen der Dinge ebenso einschließt wie seine Sätze, Worte, Gefühle und Gedanken. Alles, was Mir unmittelbare Gegebenheit von Sachen ist, scheint Mir bei Ihm wahrgenommenes Objekt, Gegenwurf eines Subjektes. Zwischen das Wahrgenommene als Sache und das Ich des Andern schiebt sich die Wahrnehmung als psychischer Aktus, als Tätigkeit, als Vorgang. Und damit wird ein Schnitt durch den natürlichen Weltbegriff von unberechenbarer Nachwirkung geführt: die Spaltung alles Vorgefundenen in Sachen und in Wahrnehmungen von Sachen, in Aeußeres (Transsubjektives) und Inneres (Intrasubjektives), in Dingwelt und Vorstellungswelt, in wirklich Seiendes und nur wie der Gedanke Seiendes, in Reales und Ideelles, in Dinge an sich und Dinge für das Ich.

Vorerst lebt diese neuartige Doppelung zwar erst in meiner Deutung des mitmenschlichen Erlebnisses. Noch ist für Mich selbst das Wahrgenommene mit dem Wirklichen eins, noch habe Ich meine eigenen Umgebungsbestandteile nicht verinnerlicht und sie noch nicht

Digitized by Google

in die irreale Schicht der E-Werte, des Gedankenhaften verwiesen. Ich lege zwar in den Mitmenschen eine solche vorstellungshafte Wahrnehmungswelt ein und habe damit die entscheidende Umwertung, die Introjektion, vorgenommen. Aber erst beim andern Ich, noch nicht bei mir selbst.

Diese Sachlage verschwierigt sich indessen erheblich, wenn man berücksichtigt, daß die Einlegung einer besonderen Wahrnehmungswelt in den Mitmenschen eine gegenseitige ist und daß er mit mir ebenso verfährt wie ich mit ihm. Er kann also zu mir sagen: meine Umgebungsbestandteile R sind Objekte deiner Wahrnehmung, deren Träger oder Subjekt du bist, — genau wie ich zu ihm sprechen würde, wenn ich ihm meine Auffassung über sein Welterlebnis mitteilen wollte.

Nichts liegt näher als die schließliche Verwechselung beider Standpunkte. Ihr Erfolg bestünde darin, von jetzt an die Umgebung des eigenen Ichs als Wahrnehmungszusammenhang zu deuten, der als solcher in mir ist, dessen Behälter und Besitzer ich bin. Damit lege ich mir ein, was ich vorher nur in den Andern versetzt hatte. Meine Auffassung von der Umgebung des Andern wirkt auf mich zurück und verfälscht mein ehemaliges Verhältnis zu den R-Werten. Eine äußere Welt ist mir jetzt unmittelbar gar nicht mehr, mittelbar nur auf Grund von Wahrnehmungsakten gegeben, durch welche die Wirkungen des Aeußern in mein Inneres, genauer in mein System C, wandern und dort aufgespeichert werden. Auch der starrste Körper ist nur da, woferne eine Tathandlung der Seele, ein psychischer Aktus ihn dem Ich vorstellt. Für den Standpunkt der Introjektion ist jeder Körper, jedes Ding »innen«, das heißt eine geistartige, vorstellungsmäßige Erscheinung meines Zentralorganes.

Mit unheimlicher Raschheit verändert sich die natürliche Auffassung der Welt. Vorhin noch eine schlichte Dreiheit von Umgebung, Ich und Aussageinhalten, ist sie jetzt ein endlos widerspruchsvoller Dualismus von Außen und Innen, Körper und Geist, Realität und Idealität. Die geschichtlichen Folgen der Introjektion vollziehen sich unaufhaltsam. Aus der äußeren Welt wird die Ursache, der Entstehungsgrund für die innere. Dinge an sich (von Avenarius unzweckmäßig Objekte genannt) wirken auf das Ich und zwingen es zur Erzeugung einer vorstellungsmäßigen, geistigen Innenwelt. An irgend einer Stelle der grauen Rinde wird aus dem zugeleiteten Reize plötzlich eine Empfindung und damit ein Element, ein Inhalt des Bewußtseins. Das Gehirn wird »Sitz« dieses Bewußtseins. Es gibt Bewußtseinsvielheiten, gleichzahlig mit der Menge der Zentralorgane. Ja, man kann noch verschwenderischer sein und sagen: Bewußtheiten,

Digitized by Google

soviele ihr wollt, vom Menschen bis zu den Einzelligen, bis zu den Uratomen hinab. Alles, was gegeben ist, ist unmittelbar nur Vorstellung, höchstens noch mittelbar ein Ding, eine Sache, ein Seiendes und Wirkliches. Jedes Ich hat eine Welt für sich, denn jedes Ich besitzt ein oder sogar viele Bewußtheiten und Unterbewußtheiten.

Jeder dieser Sätze enthält das Stichwort für eine philosophische Weltformel, für ein paar Systeme oder Notstände, und für eine Anhäufung von Verstandesqualen. Nicht nur das. Jeder dieser Sätze deutet auf Wissenschaften hin, die uns Gegenwärtigen so fest eingehämmert wurden, daß wir ängstlichen Herzens die Zerstörung des Verstandes, ja den Irrsinn nahe glauben, wenn jemand dagegen spricht. Auf der Anerkennung der Introjektion beruhen die Grundlagen der genetischen und experimentellen Psychologie mit ihrer Reihenfolge Reiz — Wahrnehmung (Empfindung) — Bewußtsein, mit ihrer Entstehung der Bewußtheit aus Elementareindrücken und Synthesen, mit ihrem Phänomenalismus und der Lehre von den Wahrnehmungszentren im Gehirne. Auf Introjektion beruht ferner die heutige Auffassung von der Wechselwirkung des Leibes und der Seele, die Theorie des psychophysischen Parallelismus, überhaupt die gesamte geschichtliche Metaphysik von Geist und Körper, die zu bekämpfen erst Bergson einen Anlauf genommen hat. Sogar die Physik kann ihre Lehre von der Desqualifikation der Materie lediglich unter dem Beistande der Locke'schen Theorie durchsetzen, wonach die Sinnesqualitäten »nur« Produkte der Sinnestätigkeit, subjektive und individuelle Vorstellungsinhalte eines Bewußtseins seien und so zu dem abstreifbaren Charakter der Innenwelt gehörten. Wohingegen »draußen« das Ansich der Dinge in qualitätslosen Längs- und Querschwingungen hin und hertanze, frei von allen Eigenschaften der Innenwelt, die man mit einiger Befriedigung als die bloß »ideale« kennzeichnen zu dürfen glaubt.

Mit der ganzen Heersäule dieser Theorien, die sich insgesamt auf die Einlegung der Wahrnehmung in das Zentralorgan des Menschen stützen, hat freilich Avenarius den Kampf nicht aufgenommen. Möglicherweise hat er die Folgen seiner Kritik der Introjektion noch nicht überall abschätzen können. Denn sonst würde er wahrscheinlich seinen Gedanken eine zulänglichere Darstellung gewidmet haben, als die in ihrer Kürze nicht eben abgeklärten Erörterungen des »menschlichen Weltbegriffes«. Aber dies beiseite (wobei übrigens noch der frühe Tod des Denkers berücksichtigt werden muß), findet man die Philosophie hier im Besitze einer so ungewöhnlichen Selbstbesinnung, einer so durchdringenden Schärfe, daß sich eine nochmalige Umschreibung der Absichten lohnt, die Avenarius mit seiner Lehre und Kritik der Introjektion verfolgt hat.

Digitized by Google

Denn diese Theorie der Einlegung und ihre Kritik wurde nicht immer richtig verstanden. Faßt man den Begriff des Avenarius nicht im strengsten Sinne auf, so kann man leicht eine Banalität hinter ihm vermuten, die überdies noch nicht einmal der Wahrheit entspräche. Es handelt sich bei der Introjektion durchaus etwa nicht, wie man irrtümlich meinen könnte, um die Kritik der unvermeidlichen psychologischen Einlegung von Gefühlen, Zuständen, Erinnerungen und Willensimpulsen in das fremde Ich. Denn einem Verbot dieser Art von Einlegung wäre ohne weiteres zu erwidern, daß das Individuum, das ihrer beraubt gedacht würde, gar keine Person, kein organisiertes Ich mehr sei, sondern ein Automat, eine tote Reflexmaschine. Aber nirgends erhebt Avenarius die Forderung, den Mitmenschen einer Anzahl vitaler Funktionen beraubt zu denken. Im Gegenteil. Den Mitmenschen als dem eigenen Ich gleichartig aufzufassen, war ja eine empiriokritische Voraussetzung. Nein. Es handelt sich bei der Introjektion (was ich zu unterstreichen bitte) nicht darum, daß man dem Mitmenschen Etwas einlegt, das man im eigenen Ich gegeben vorfindet und das notwendig zu den Merkmalen der wesentlichen menschlichen Gleichartigkeit gehört. Sondern darum, daß man dem Andern eindichtet, was man nie und nimmer in sich selbst antrifft, von dem man sich vielmehr nur einbildet, daß es der Andere in sich antreffen müsse. Also a l s o b der Andere tatsächlich besitze, was ich mir vorgaukle, daß er es besitze. Die Lehre von der Introjektion besagt, daß ein Sachverhalt ins fremde Ich und sein Zentralorgan hinein verlegt wird, der im eigenen Ich gar nicht zu erfahren ist und bei unbeirrtem Verstande auch nie erfahren werden kann, — daß mein Ich den Andern mit einem Zuwuchs, nämlich mit dem des »inneren Wahrnehmungszusammenhanges«, ausstattet, den das eigene Ich nur in unmittelbarer und ununterscheidbarer Identität mit der umgebenden Wirklichkeit schlechthin vorfindet. Ein Zuwuchs, den Ich dann räumlich gebunden glaube an besonderen Stellen des fremden Körpers, seines Zentralnervensystems und seines Gehirnes. Es ist die räumliche Fesselung der Wahrnehmung an das Zentralnervensystem des andern Ichs, was durch die Introjektion geschieht und was sie zu einem so furchtbaren Irrtum macht. Für das introjektionsfreie Erkennen ist der eigene und fremde Körper, das eigene und fremde System C, wie alles Gegebene, im B e w u ß t s e i n, das heißt in dem erlebten Zusammenhang aller wahrgenommenen Sachen, Bilder, Dinge, Gegenstände, Körper oder wie man das nennen will. Die Introjektion verdreht diesen Sachverhalt ins Gegenteil. Ihr zufolge ist nicht mehr der Körper eine Gegebenheit im Bewußtsein, sondern das Bewußtsein (als Inbegriff a l l e r Wahrnehmungen) steckt im Körper



Digitized by Google

(das heißt in einem wahrgenommenen Teilphänomen). Das »im« räumlich verstanden als örtliche Bindung und Koppelung. So aufgefaßt bedeutet Introjektion das räumliche Enthaltensein des Bewußtseins im Gehirn. Und die Kritik der Introjektion fällt zusammen mit der unbedingten Verurteilung dieses Riesenirrtums aller bisherigen Doktrin.

Die Kritik des Avenarius berührt sich hier mehr wie nur oberflächlich mit unzerreißbaren Schlußketten Bergsons. Es ist dabei weniger an dessen Untersuchungen im »Essai sur les donnés immédiates« zu denken, wo Bergson an der naturwissenschaftlichen Gepflogenheit Kritik übt, alle Gegebenheiten einer ursprünglich zeitlichen Erlebniswirklichkeit mit den schematischen Symbolen der Verräumlichung gleichsam zu übermalen. Denn dieser Kampf gegen eine wissenschaftliche Begriffssymbolik speist bei dem französischen Denker seine Energie aus einem mystisch reichen Durchdrungensein von dem metaphysischen Werte der Zeit — man darf sagen: Bergson ist der wahre Entdecker der Zeit (als durée, nicht als temps) —, während jede derartig dem Leben und seiner Bewegung geweihte Teilnahme bei Avenarius durchaus zu vermissen ist. Nein. Die innere Uebereinstimmung wird in anderer Hinsicht augenscheinlich. Erstens hat Bergson, wie ich schon oben andeutete, in seinem zweiten Hauptwerke eine ähnliche Standpunktslehre entwickelt, wie sie Avenarius im »menschlichen Weltbegriff« vertritt. Der absolute Standpunkt deckt sich mit der Einstellung der science, der relative mit der der conscience. Nur gibt sich Bergson mit der bloßen Feststellung dieser beiden Einstellungen den Dingen gegenüber nicht zufrieden. Er leitet vielmehr den relativen Standpunkt aus dem absoluten ab und sucht die Tatsache zu erklären, wie aus unbedingten, das heißt vom Ich unabhängigen Gegenständen (images) Inhalte des Bewußtseins (perceptions) würden. Das führt zu einer Theorie der Wahrnehmung, die schon um dessentwillen höchst beachtenswert ist, weil hier zum ersten Mal dieses Problem so gestellt und so aufgelöst wird, daß die Gefahr einer fruchtlosen metaphysischen Entstehungsgeschichte des Bewußtseins glücklich vermieden ist.

Eine zweite und entscheidendere Uebereinstimmung herrscht dann in der kardinalen Frage Bewußtsein und Gehirn. Wie Avenarius verwirft Bergson strikt die Lehren vom Enthaltensein der Wahrnehmung im Gehirn, des Bewußtseins in einem seiner Teilphänomen, die künstliche Unterscheidung von Wahrnehmung als psychischem Aktus und Wahrnehmung als räumlicher Gegebenheit, die Verwandlung eines nervösen Leitungsstromes in »Empfindung« usw. In dieser Auffassung sind sich beide Denker soweit einig, als dies möglich ist bei Menschen, die sich niemals in ihren Aeußerungen begegnet sind und

Digitized by Google

die schon deshalb ihre Begriffe nicht vollkommen aufeinander abstimmen konnten. Freilich hat Bergson auch hier sofort die Verpflichtung anerkannt, die dieser gewaltsame Einsturz des bisherigen Dogmas über Gehirn und Bewußtsein auferlegt: er hat sich bemüht, die allgemein kritischen Erörterungen über dieses abstruse Problem durch eine bestimmte physiologische Theorie des Gehirnes zu ergänzen und so eine Bewahrheitung unternommen, der zufolge das Gehirn kein Organ für irgendwo darin angehäufte Wahrnehmungen, sondern lediglich ein motorisches Zentrum wie das Rückenmark sei und keinen andern als motorischen Funktionen zu dienen habe. Er hat also das Problem sehr viel weiter gedacht als Avenarius.

Aber das Ergebnis ist in beiden Fällen das gleiche. Hier wie dort handelt es sich um die Ausschaltung der Introjektion, um den Verzicht einer räumlichen Hineinversetzung einer subjektiven Wahrnehmungswelt in das System C der Individuen. Und wer sich jemals den Schädel an dieser Barrikade der Erkenntnis wund geschlagen hat, wird sich ihrer endgültigen Forträumung herzlich freuen. Für die introjektionsfreie Betrachtung stellt sich der Sachverhalt so dar: weder im Ich, noch im Körper, noch in der grauen Gehirnrinde, noch an irgend einer Stelle des Raumes ist Bewußtsein örtlich gefesselt wahrzunehmen, obzwar alle Oerter des Raumes, alles was Leib, Gehirn, Nervenzentra, aber auch alles was Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Vorstellen, Wollen heißt, zu den Vorgefundenheiten i m Bewußtsein gehören. Der Gegenstand R meiner Umgebung ist nicht weniger und nicht mehr im Bewußtsein gegeben als das Ich selbst. Was dieses Ich vom beliebigen Umgebungsbestandteil unterscheidet ist die Tatsache, daß das Ich in allen möglichen Erfahrungsakten als der verhältnismäßig beharrende Mittelpunkt, als das Z e n t r a l g l i e d den wechselnden R-Werten oder G e g e n g l i e d e r n beigesellt erscheint. Diese Tatsache der dauernden Ich-Zuordnung nennt Avenarius die Prinzipialkoordination. Dabei können als Zentralglieder einer solchen das eigene wie das fremde Ich auftreten. Die R-Werte sind als die natürlichen Bedingungen aller Aenderungen des eigenen und fremden Ichs aufzufassen. Aber nicht in dem metaphysischen Sinne als Bedingungen für das D a s e i n eines vorstellenden Ichs, als Ursachen für das Zustandekommen eines Ich-Bewußtseins, wie ein übertriebener Realismus glauben möchte, sondern nur als Bedingungen der psycho-physischen V e r ä n d e r u n g e n im Ich. Genau so, wie das Ich keineswegs Ursache für die Existenz oder Setzung des Nicht-Ichs ist, wie es Fichte schien, sondern lediglich Bedingung für mögliche Veränderungen der Umgebungsbestandteile in ihrem Verhältnis zum Ich, und zuletzt auch in ihrem Verhältnis zum System C. Woferne die Veränderungen des



Digitized by Google

System C als abhängig von den Veränderungen der R-Werte erfahren werden, ist es zweckmäßig, in der Prinzipialkoordination das Zentralglied »Ich« durch das Zentralglied »System C« zu ersetzen und damit die »empiriokritische Substitution« vorzunehmen. So daß nach Ausschaltung der Introjektion folgende Beziehungen und Realitäten angetroffen werden:

Eine erste Prinzipialkoordination meines Systemes C zu den Umgebungsbestandteilen R. Eine zweite bis n-te Prinzipialkoordination aller andern Systeme C zu den Umgebungsbestandteilen R. Für die erste, wie für die zweite bis n-te Zuordnung sind Aenderungen der R-Werte die unmittelbar komplementären Bedingungen für die Aenderungen der Systeme C. Dagegen sind für die zweite Koordination in ihrem Verhältnis zur ersten, das heißt für Mich, woferne ich ein fremdes Ich mit seinem Zentralorgan meinem eigenen Zentralorgan zugeordnet finde, nicht mehr unmittelbar die R-Werte der zweiten Prinzipialkoordination, sondern die Schwankungen ihres Systemes C und die dadurch bestimmten E-Werte Komplementärbedingungen. Das ist der letzte angebbare Unterschied zwischen dem eigenen unvermittelten und einem durch das fremde Ich vermittelten Verhalten zur Welt. Bereichert man den natürlichen Weltbegriff und seine drei Gegebenheiten R-Wert, Individuum und E-Wert mit diesen besonderen Bestimmungen, so hat man die Allheit des Seienden in ihrer abstraktesten Vereinfachung. . .

Die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß die Philosophie hier auf dem Weg sein möchte, ein ungekünsteltes, besonnenes und widerspruchsfreies Verhältnis des Individuums zu einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt aufzustellen. Tausendjähriges Fürwahrhalten droht zu schwinden gegenüber dem Versuch, die Welt so zu betrachten, daß sie von den Begriffsschemata des geschichtlichen Idealismus wie Realismus befreit bleibt. Diese großen Gegensätze der Vergangenheit scheinen auf gleich unzureichenden und unzutreffenden Voraussetzungen zu beruhen, da sie beide nur möglich sind auf Grund einer räumlichen Verankerung der Wahrnehmung (und damit des Bewußtseins) im Körper des Wahrnehmenden: also auf Grund einer ungeheuern Entstellung des eigentlichen Sachverhaltes. Aber im Unterschied zu zahlreichen andern Bemühungen, die Idealismus und Realismus durch eine romantische Identitätsphilosophie aussöhnen wollten, verzichtet hier ein sehr bewußter Purismus auf solche metaphysischen Blendwerke. Derselbe Philosoph, der in seinem Hauptwerke wenig mehr darbot als einen auf Formeln abgezogenen positivistischen Sensualismus, hat in seiner letzten Arbeit mit allen geschichtlichen Richtungen der Vergangenheit tatsächlich gebrochen. Freilich konnte die

Digitized by Google

Philosophie auf diese Weise nur um neue Ansätze bereichert werden. Aber freuen wir uns, daß diese nicht gleich dazu mißbraucht wurden, in ihrer vorzeitigen Unreife ein System vorzutäuschen. Dem gegenwärtigen Zeitalter, das vielleicht für die Philosophie das entscheidendste seit der Antike ist — vielleicht sogar entscheidender als das XVII. und XVIII. Jahrhundert — ist nicht gedient mit einem abgeschlossenen und fertigen Dogma. Jetzt, wo wir jeden Tag die beispiellose Erschütterung der letzten Jahrzehnte inniger empfinden, ertragen wir kaum ein Lehrsystem. Keiner weiß heute, was er morgen zu verwerfen gezwungen sein wird; allzu heftig ist er bestürmt von der rasenden Ungeduld, ein dem eigenen Charakter und Wesen entsprechendes, nicht einer Vergangenheit verdanktes Verhalten zur Wirklichkeit, sei es ein praktisch-tätiges oder ein erkennend-betrachtendes, zu erwerben. In diesem Sinne wird man einem Denker dankbar sein, der, etwa nach dem großen Vorbilde des Descartes, dem Impuls gehorsam war, für sein neues Dasein inmitten einer neu gesehenen Umgebung neue Begriffe auszuprägen. Und wer finden wollte, daß dabei mehr Fragen gestellt als Antworten erteilt seien, der möge sich erinnern, daß zweckmäßige und richtig gestellte Fragen die Mütter von Antworten sind, mit denen der Erkenntnis Schoß gesegneter Umstände ist.

Digitized by Google

# Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme[1]).

Von

**Herman Nohl (Jena).**

Die neue Epoche gegenüber dem Zeitalter der Aufklärung beginnt überall da, wo der »Reflexion« des Verstandes als der alle Gewißheit begründenden Macht, der Abstraktion und Demonstration des Rationalismus einerseits, der psychologischen und naturwissenschaftlichen Analyse anderseits das »Leben« als ein von Grund aus individuelles, irrationales und als Totalität, die nur der Totalität des Erlebens zugänglich ist, entgegengehalten wird. Die Lage wurde allgemein so empfunden: nicht bloß daß der Verstand in der Erkenntnis mit seinen Trennungen und Gegensätzen das Leben, das ein einheitliches Ganze ist, zerstört: die Herrschaft des Verstandes in der Aufklärung hat auch in Wirklichkeit das einheitliche Leben zerteilt, und die Aufgabe ist, diese Einheit — im Menschen zwischen seinen Kräften, in der Gesellschaft zwischen den einzelnen Menschen, endlich zwischen Mensch, Natur und Gott — wieder herzustellen. Die neue Bewegung war keine ursprünglich wissenschaftliche, sie war auf Steigerung des Lebens, Inhaltlichkeit und eine neue Produktivität gerichtet, und die Dichtung wurde ihr erstes Organ. Es war die große und neue Funktion unserer klassischen Poesie von ihrem Beginn an gewesen, gegenüber einer abgelebten und von der Skepsis zermürbten Zeit an der Schöpfung dieser neuen Welt und dieses neuen Ideals zu arbeiten, und dafür erschien jener Generation, als sei das Leben in seiner ganzen Vollendung auch nur dem Dichter erreichbar und der Dichter

1) Dieses Fragment war als § 2 für die Neuauflage von Ueberweg-Heinzes Grundriß der Geschichte der Philosophie Bd. IV geschrieben, deren Bearbeitung ich gemeinsam mit Georg Misch übernommen hatte. Da die Absicht einer gründlichen Erneuerung des Buches an dem vom Verlag gewünschten Termin scheiterte, mußten wir auf die Herausgabe verzichten. Ich bin der Logosredaktion sehr dankbar, daß sie bereit war, diese zusammenfassende Skizze, trotzdem sie sich an den »Ueberwegstil« hält und die Durchführung fehlt, abzudrucken.

Digitized by Google

allein der wahre Mensch, wie man in Goethes Genie ihn verwirklicht sah. Diese Geltung der Poesie war aber nur der deutlichste Ausdruck für eine neue Wertung der schöpferischen Kräfte überhaupt als dem einzig Lebendigen im Menschen und in der Natur, das seine Wahrheit in sich selber hat. Wie man in der Kunst von der Regel und Nachahmung auf das originale Genie zurückwies, von dem alle Regel erst abzuleiten ist, so für die Religiosität vom Dogma und der Autorität auf den Propheten und die individuelle, subjektive Religion; für die Sittlichkeit von der Regel, den Tugendbegriffen, der Konvention, auf den Heros, das sittliche Genie und die Individualität aller Lebensbeziehungen; für Recht und Staat von den Theorien auf die individuellen Verhältnisse und die schöpferischen Kräfte des Volkes. Auch in der Pädagogik forderten Herder, Möser und Pestalozzi statt Regel und Nachahmung die Erziehung der schöpferischen Kräfte gemäß der Individualität jedes Kindes. Allgemein ausgedrückt: dem Leben und seiner Entwicklung gegenüber erschien die Theorie sekundär und immer nur folgend.

In diesem ästhetischen, auf Steigerung der Realität und Inhaltlichkeit, auf Produktivität und einen neuen realen seelischen Zusammenhang des Menschen in sich und der Menschen untereinander gerichteten Erlebnisstandpunkt war nun ein neuer Pantheismus angelegt. Die Kenntnis von Leibniz, Shaftesbury, Hemsterhuis, Spinoza und Bruno förderten ihn, im wesentlichen aber ergab er sich, wie in der Renaissance oder im 6. Jahrhundert in Griechenland ursprünglich, als die unmittelbare Konsequenz dieser Verfassung, nur daß er der historischen Lage gemäß ganz neue Züge enthielt. Wie alle diese Menschen das große Wechselgefühl von der Aufnahme alles Lebens in ihr eigenes Dasein und wieder die Hingabe dieses Daseins an das Unendliche suchen, die letzte Tiefe der Wirklichkeit aber im Schaffen finden, so sehen sie in der Welt ein lebendiges Ganze, das an jedem Punkt individuell, unendlich und schöpferisch ist und von dem auch die eigene Individualität als ein Unendliches und das eigene Schaffen als ein Göttliches getragen wird. Damit war gegenüber der überkommenen kirchlich religiösen Auffassung von der Unwürdigkeit der menschlichen Natur ein neuer religiöser Begriff vom Menschen festgestellt. Und wie ferner das Erleben ganz im Dienst der geforderten Produktivität steht und sich von vornherein weniger auf die Natur als auf vergangene produktive Zeiten und ihre Werke richtet, so tritt die geistig geschichtliche Wirklichkeit in ganz neuer Weise in diesen Pantheismus ein, neben die Natur und wichtiger als sie, und sein tiefstes Problem wird die Entwicklung der geistigen Welt und die Bedeutung der Individualität in ihr. Ein letzter Faktor dieses Pan-

Digitized by Google

theismus ergibt sich schließlich aus seiner Tendenz auf Lebenssteigerung, die auch den Schmerz als eine Realität des Lebens genießt und als Kraft empfindet, womit der leere Optimismus der Aufklärung ebenso überwunden war wie die utilitaristische Teleologie.

Das Moment von Revolution, das in der Forderung alle Trennungen aufzuheben enthalten war und das sich mit dem neuen Begriff vom Menschen gegen den sozialen Atomismus, die Zerteilung der Konfessionen, von Staat und Kirche, die Differenzierung der Berufe und Gegensätze der Stände wendete, verlor in Deutschland schnell seine politische Tendenz — erst in der nächsten Epoche, in den Schriften der Revolutionäre wird es wieder geltend gemacht — und hatte von Beginn an den positiven Kern einer inneren sittlichen Erhöhung des Menschen und des Aufbaus einer neuen innerlichen Welt, der nur in der Umwertung der sittlichen Werte (vor allem gegenüber der Auffassung vom Verhältnis der Geschlechter, die dann von der Romantik weitergetragen wird) seinen revolutionären Sinn zeigte. Wie unsere Dichtung dadurch im tiefsten antinaturalistisch war, so blieb diese Abwendung von der realen Gestaltung des äußeren Lebens und der Gegensatz von Ideal und Leben, der dadurch immer stärker werden mußte, ein Bestandteil auch aller idealistischen Systeme der Folgezeit, ihre Leistung konzentriert sich in der Darstellung eines höheren Menschentums und seiner Begründung in einer neu entwickelten geistigen Welt.

So sehr diese ganze Bewegung sich ursprünglich gegen das Wissen wandte, so wurde sie doch sofort auch zu theoretischer Arbeit gedrängt, schon um die eigenen Ideale zu rechtfertigen. Dazu kam aber die Einsicht, daß man das überkommene Wissen nur dadurch wieder in sich neu zu realisieren vermöge, wenn man es sich genetisch aus seinen Quellen verständlich mache. So entstanden nicht bloß die Ansätze zu einer neuen Psychologie, Aesthetik, Ethik, Religionspsychologie, sondern im Rückgang auf die produktiven Zeiten der Vergangenheit, um aus ihnen die Gesetze echter Produktion und ihren Maßstab zu gewinnen, entwickelten sich diese neuen Disziplinen zu einer Einsicht in die historischen Grundlagen alles geistigen Lebens, zum historischen Bewußtsein (Winckelmann, Möser, Hamann, Herder). Die Entdeckung von der Bedingtheit geistiger Wirklichkeit durch natürliche und historische Faktoren und das dadurch begründete Recht jeder individuellen Gestalt, von dem »Geist« eines Volkes, einer Zeit, überhaupt einer jeden historischen Erscheinung, der ihre Struktur bestimmt und aus dem ihre einzelnen Züge ihren Sinn bekommen, wird ergänzt durch die Entdeckung einer immanenten Gesetzlichkeit jeder historischen Entwicklung und des Eigenwerts jeder Stufe in ihr. Damit war die Historie im innersten verändert, und bekam eine neue

Digitized by Google

Bedeutung für die Philosophie. An die Stelle der pragmatischen Analyse der individuellen Handlungen trat die Untersuchung der Struktur des geistigen Lebens, die unabhängig von dem reflektierenden Individuum ist. Die Methode dieser geisteswissenschaftlichen Forschung wird bestimmt als Anschauung, die den Zusammenhang (Form, Charakter, Stil, Verfassung) jeder Gestalt des geistigen Lebens in sich und mit ihrem größeren Ganzen von innen her versteht und in ihrer Entwicklung von ihrem Ursprung aus, als der gegebenen Einheit, genetisch nachbildet. Hatte hier Herder den entscheidenden Schritt getan, so war es Goethes Werk, diese neue Methode anschaulich genetischen Verstehens auch auf die Natur anzuwenden und so im Gegensatz gegen die mathematischen Naturwissenschaften eine Naturbetrachtung ganz anderer Art zu begründen, die die Natur »nicht gesondert und vereinzelt als ein Wirrsal mechanischer Kräfte« vornimmt, sondern sie als »wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend, als wesentlich Spezifikation und Gestaltung« darstellt. Von dieser Anschauung aus begründete er seine neue Wissenschaft der Morphologie.

So gelang es allmählich, in den Inhalten des Erlebens Struktur zu finden, und gegenüber der vergangenen Philosophie der Reflexion erschien die Möglichkeit einer neuen, die sich mit Hilfe der Anschauung vom Zusammenhang des Lebens und den in ihr angelegten Kategorien des Ganzen und der Teile, der Einheit in der Mannigfaltigkeit (und ihrer höheren Formen Organismus, Geist), der Entwicklung und der Stufenfolge, aus der Sache selber, ihrer Gliederung und Entwicklung beweist. Das Universum erschien als ein organisches Ganze, das sich in einer Stufenfolge darstellt, die von der untersten Naturerscheinung bis zur Totalität des vollendeten menschlichen Bewußtseins reicht, zu der sich die Geschichte hinentwickelt. Und dem genetisch nachbildenden Verständnis schien die Einheit alles Lebens garantiert durch die Möglichkeit, die ganze Mannigfaltigkeit auseinander und letztlich aus einer Einheit zu verstehen, die zugleich Ursprung wie Abschluß bestimmt. Dabei ergab sich nun aber auch für das in diesem Zusammenhang gegründete Ideal eine tiefe Umwendung gegenüber dem Sturm und Drang, die der Entwicklung in der Renaissance auf die Gesetzlichkeit hin entspricht: wie sich das künstlerische Bewußtsein von dem formlosen Verlangen nach Inhalt und der Willkür des Individuums in Goethe und Schiller zu einem neuen Stil erhob, der statt einer abstrakten Regel des berechnenden Verstandes nun das Gesetz der Sache suchte und mit dem neuen Ideal der Objektivität das dichterische Subjekt abwies, so verschwand auch diesem neuen Verstehen, das nicht die individuelle Handlung, sondern die Bestimmt-

Digitized by Google

heit des Einzelnen aus dem Ganzen suchte, die dem Einzelnen nicht bewußt ist, sondern unabhängig von seiner Reflexion besteht, das Individuum mit seiner Willkür. An seine Stelle traten die großen Objektivitäten, das Volk einerseits, die Systeme der Kultur anderseits, und das Ideal forderte statt der beschränkten Individualität die individuell erfüllte Totalität des Allgemein-menschlichen. In den Dichtungen und der Erscheinung Goethes lag dieser Pantheismus und sein Ideal, ohne systematisch und erkenntnistheoretisch durchgebildet zu sein, wie eine sichtbare Welt für alle da.

Der einzige Fachphilosoph dieser Generation von Sturm und Drang war Jacobi; aber er nahm eine antipantheistische Haltung ein, so schwer es für ihn war, seinen subjektiven Idealismus reinlich mit der ästhetischen Geisteslage, in die er hineingestellt war zu vereinen. Trotzdem ist er von der größten Wirkung für die folgende Generation gewesen, weil er eine Reihe von Formeln fand, die entscheidende Züge der Bewegung eindrucksvoll aussprachen. Die Summe seiner Gedanken war: die Reflexion ist ohnmächtig gegenüber dem Leben, weil der Verstand es immer nur mit Endlichem zu tun hat, das Endliche aber immer das Unendliche voraussetzt. Jede Demonstration verlangt Voraussetzungen, die selber nicht demonstriert, sondern nur intuitiv erfaßt werden können. Sittlichkeit und Religion vor allem sind im Zusammenhang des Lebens gegründet, und können nicht andemonstriert werden. Und die Fortbildung der Wahrheit ist abhängig von der Entwicklung des Lebens.

Diese Bewegung stieß nun auf die kantische Philosophie, die sich unabhängig von ihr, eher im Gegensatz gegen sie entwickelt hatte. Die schroffen Trennungen bei Kant, der Dualismus seiner Ethik, sein Naturbegriff und Gottesgedanke, der abstrakte Formalismus, die Behandlung des Individuellen als bloßen Trägers allgemeiner Gesetzlichkeiten, mußten der neuen Generation zunächst feindlich erscheinen, wie das in der Kritik Hamanns, Herders, Jacobis, Schillers sofort zum Ausdruck kam, und dann ständig wiederholt wurde bis zu Hegel hin. Aber je weiter Kant in seiner Arbeit fortschritt, vor allem mit der Krit. d. Urt., und je mehr sich jene Bewegung zum Gesetz hin klärte, um so näher kamen sie sich. Bis in einzelnen großen Naturen die Vereinigung der beiden Mächte gefunden war, und damit eine Epoche philosophischen Lebens begann, deren Reichtum, auch an klassischen Ausprägungen der verschiedenen Standpunkte in den Charakterformen der Philosophen, nur mit dem Athen des 5. Jahrhunderts vergleichbar ist. Wir nennen den Strom des Geistes, der mit diesem Zusammenschluß entstanden ist, »die deutsche Bewegung«. Die Stoßkraft dieser Bewegung, die dem Sinn der Reformation wie der

Digitized by Google

Aufklärung in gleicher Weise eine neue Gestalt gab, ergab sich daraus, daß die Forderung, statt dem Beweis aus bloßen Begriffen nur dem Erlebten zu glauben, sich infolge der kantischen Philosophie zu der Aufgabe erweiterte, jeden wahren Inhalt des Lebens aus dem Zusammenhang unseres Bewußtseins abzuleiten. Hegel sprach nur die allgemeine Ueberzeugung aus, wenn er, ähnlich wie Friedrich Schlegel, das Prinzip dieser Bewegung neben die französische Revolution stellte: wo in die Wirklichkeit hinausstürmte, was in Deutschland als Geist und Begriff auftrat.

Bei Kant fand die junge Generation die Wendung gegen die Reflexionsphilosophie und gegen den egoistischen Eudämonismus der Aufklärung wieder, sowie die Stellungnahme in einer Welt des Geistes, die in der sittlichen Erfahrung unmittelbar ergriffen wird. Auch hier war die Skepsis überwunden. Und mit dem Gedanken der Autonomie, durch die das Individuum schöpferisch aus der metaphysischen Welt handelt, ergab sich derselbe hohe Begriff vom Menschen wie im neuen Pantheismus — nur daß dieser Begriff bei Kant aufs höchste gesteigert erschien, weil der Mensch hier an sein eigenes Gesetz verwiesen wurde. Und dies war der Punkt, von dem aus Kant die stärkeren Köpfe für sich gewann, und von dem aus sich ihnen auch der Blick für seine Lehre von der Spontaneität der theoretischen Vernunft, der Bewußtseins-Immanenz und der Einordnung des Individuums in ein Vernunftganzes auftat. Erfahrung und Erlebnis, die man als unvermittelt hingenommen hatte, den objektiven Zusammenhang und die Einheit sah man nun gegründet in allgemeingültigen Bestimmungen, die der Geist von sich aus besaß, der so auch hier auf sich selber und seine Einheit als letzte Instanz verwiesen war. In der Kritik d. Urt. hatte Kant dann eine Konstruktion des Genies gegeben und für seine Möglichkeit auf eine metaphysische Einheit hingezeigt, in welcher der Gegensatz, den die andern beiden Kritiken herausgearbeitet hatten, aufgehoben wäre; die Kunst erschien so als die Vollendung einer Entwicklung im Bewußtsein, die durch Gegensätze zur Einheit führt. Damit war ein Weg geöffnet, auch die Aufgaben und Leistungen der Kultur statt aus den Zwecken der Individuen als einen ineinandergreifenden Zusammenhang aus der Einheit der Vernunft zu begreifen. Und so sehr seine Geschichtsphilosophie auch noch der Aufklärung angehörte, so hatte er doch auch hier nicht bloß die Frage nach Einheit und Maßstab gestellt, sondern er zeigte die Geschichte als ein Ganzes, das durch einen immanenten Antagonismus zur Erfüllung seines Ziels gebracht wird, dem grade der Egoismus der Einzelnen dienen muß — eine Einsicht in den Zusammenhang des Lebens, die von Vico, Turgot, Adam Smith und Herder ebenfalls ge-

Digitized by Google

funden worden war, innerhalb des kantischen Systems aber eine ganz neue Bedeutung bekam. Sie erhielt in der Philosophie Schellings und Hegels einen tiefen metaphysischen Ausdruck und wurde in der nächsten Epoche ein Hauptproblem für eine empirische Lösung (Marx, Völkerpsychologie). Für weitere allgemeine Wirkungsmomente Kants in der Bewegung sei nur noch an seine Konzeption einer hypothetischen intellektuellen Anschauung erinnert, eines intuitiven Verstandes, der nicht an der Kette der Kausalität buchstabiert, sondern das Einzelne aus dem Ganzen versteht: Goethe identifizierte ihn mit seiner Naturbetrachtung, die neuen Metaphysiker behaupteten damit ihre Erkenntnis, und er wurde für das geisteswissenschaftliche Verstehen fruchtbar gemacht.

Schiller und Fichte waren die ersten Führer der Deutschen Bewegung. Schiller gestaltete nicht nur die kantische Ethik im Sinne der erfüllten Totalität um. Seine Ableitung der Funktion der Kunst — daß sie uns für die Anschauung wie für das sittliche Leben über die Gegensätze, die der Verstand in uns erzeugt, erhebt, und daß das Kunstwerk der sichtbare Beweis für die Realität des Endlichen und Unendlichen ist — führte ihn in Nachfolge von Kants Deduktion des Genies zu der Idee einer Einheit von Gegensätzen in dem »konkreten Begriff«: die Analyse weist die Gegensätze nach und fordert ihre Einheit, die Einheit selber ist Idealbegriff und nur erlebbar, z. B. in der Schönheit oder in der Liebe. Damit hatte die Lehre von den Gegensätzen des Verstandes einen positiven Sinn bekommen. Und die geschichtliche Entwicklung sah er als einen Prozeß, der von einer ursprünglichen Einheit durch die Trennungen des Verstandes zu einer höheren Einheit führt. Damit war der Gegensatz und die Macht des Verstandes auch in der Wirklichkeit gegenüber der Sturm- und Drang-Ansicht für die Höherbildung des Lebens gerechtfertigt. Die erste große Frucht dieser Mittel, das Erlebnis und die Geschichte zu konstruieren, die dann bei Hegel ihre tiefste Ausbildung erfuhren, war Schillers Verständnis der Entwicklung und der Typen der Dichtung wie der antiken und modernen Lebensform. Hier schlossen sich W. v. Humboldt und Friedrich Schlegel unmittelbar an, ebenso ergab sich von hier aus das humanistische Ideal und die Bedeutung des Studiums der Antike für seine Realisierung.

Aber die eigentliche philosophische Energie kam erst durch Fichte. Er wirkte so hinreißend in der Deutschen Bewegung, weil er dem neuen Begriff vom Menschen seine höchste Steigerung gab, indem er die Freiheit des Geistes als das einzige Prinzip der Wirklichkeit verkündigte und es unternahm, aus ihr als der Einheit, die die analytische Denkweise Kants immer nur von ferne hatte sehen

Digitized by Google

lassen, die ganze Inhaltlichkeit des Lebens in ihrer Gültigkeit abzuleiten. So wurde mit Hilfe der transzendentalen Methode, den Zusammenhang des Erfahrbaren auf den des Bewußtseins zu begründen, der Uebergang vollzogen aus der Anschauung von der Einheit des Lebens zu dem Aufbau einer wissenschaftlichen Philosophie, die durch ihre systematische Form diese Einheit allgemeingültig beweisen sollte. Und das System hatte wieder einen neuen Sinn bekommen: es bedeutete nicht einen subjektiven Zusammenhang der Reflexion, sondern die objektive Gliederung des Bewußtseins selber, und der Fortgang in ihm ergab sich aus dem immanenten Widerspruch jeder Kategorie, der eine höhere Einheit fordert.

Dies sind die Bedingungen, unter denen die Denker der um 1770 geborenen Generation sich entwickelt haben. Ihre Jugendjahre haben im Bann der Aufklärung gestanden, dann haben sie durch die Dichtung und das neue ästhetische Erleben eine Befreiung erfahren. So bleibt ihnen allen der Gegensatz zwischen Reflexion und Leben als eine entscheidende Grundlage für die Erkenntnislehre[1]) und ebenso für die Ethik die Erhebung über den Utilitarismus und das Ideal einer höheren Lebenseinheit. Es bleibt ferner die ästhetische Gemütsverfassung als die allgemein beherrschende Macht und die Kunst als der Prototyp des neuen Verstehens und Ideals. Das alles gilt im wesentlichen auch für die Richtungen, die wie Herbart und Fries den pantheistischen Standpunkt nicht teilen, oder wie die Romantik und die historische Schule außerhalb der strengen Philosophie bleiben. Für alle Philosophen aber kommt als entscheidend die Auseinandersetzung mit Kant hinzu, als dessen unmittelbaren Vollender sich wohl jeder von ihnen behauptete (Fichte und Hegel so gut wie Fries, Herbart, Schopenhauer oder Krause) und zwar immer direkter, je größer ihre Gegensätze untereinander wurden, bis dann geradezu in dem historischen Rückgang auf Kant, seit den zwanziger Jahren schon und dann allmählich breiter, das Mittel für die Lösung dieser Gegensätze und für einen neuen Anfang gesucht wurde.

Indem nun aber für die Deutsche Bewegung die tiefste Auseinandersetzung, die sie zu leisten hatte, die mit der überkommenen Religiosität wurde — die entscheidenden Denker waren ursprünglich fast alle Theologen und begannen mit der religiösen Kritik im Sinne der Aufklärung, besonders Lessings —, nahmen sie den neuen Pan-

1) Die Wendung zum Primat des Lebens, dem die Erkenntnis nur nachhinken kann, gilt für Fichte so gut wie für Schleiermacher und Hegel, für die historische Schule wie für Marx, und sie wirkt noch in der Beschränkung der Funktion der Philosophe auf die Begründung der Tatsachen Wissenschaft und Kultur.

Digitized by Google

theismus als die Wendung gegen die Religion der Aufklärung mit Leidenschaft in sich auf. Und damit begann eine neue Machtentfaltung des religiösen Bewußtseins, die das 19. Jahrhundert in seiner ersten Hälfte beherrscht, das traditionelle Christentum im Innersten umwandelte und die eigentliche Aufgabe der Philosophie in der spekulativen Darstellung der neuen Religiosität erblicken ließ. Das reicht von Fichte, Schleiermacher, Hegel, Krause und Baader und all den Romantikern bis zu Lotze und seiner Generation, und auch die radikale Reaktion von Feuerbach und Bauer an ist noch von hier aus bestimmt, ebenso wie die endgültige Befreiung mittels der Historie, die von Chr. F. Baur ausging.

So ergab sich eine neue Gestalt der Philosophie. Gegenüber der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, die im Anschluß an die Naturwissenschaften und ihre Richtung auf Beherrschung der Welt im wesentlichen an der Kausalität orientiert war, sucht diese Philosophie vor allem einen Lebenszusammenhang mit dem Göttlichen. So beginnt sie mit einer Erhebung sowohl über die gemeine Erfahrung, die ihren Erkenntniswert auch in der Form der Erfahrungswissenschaften verliert, als auch über die Zerteiltheit des empirischen Daseins. Die Aufgabe ist, nicht kausal zu erklären, sondern das Endliche aus dem Unendlichen zu verstehen und zu gestalten. Die Kunst vor allem wird als das Organ dieser Erhebung verstanden, und das führt zu einer neuen Art von Poesie in der Romantik. Da wo unter Fichtes Einfluß aber Philosophie als strenge Wissenschaft verstanden wird, entsteht die Forderung, dieses Enthaltensein des Endlichen im Unendlichen in der Form des Systems zu erweisen. So wird das ursprünglichste Motiv der Metaphysik neu aufgenommen und dabei wird auf Spinoza, die deutschen Mystiker, die antike Metaphysik, vor allem auf Plato, der seit Shaftesbury und Hemsterhuis ein Ferment der Bewegung gewesen war, dann auf Plotin zurückgegriffen. Ihre ganz eigene Bedeutung und Gestalt bekommt diese neue Metaphysik aber durch ihre Verknüpfung mit dem Prinzip des Bewußtseins und der Selbstbestimmung des Geistes. Da der Ausgangspunkt von einer Erhebung über das gemeine Bewußtsein genommen wird, so setzt die Struktur dieser Systeme eine Einleitung voraus, die das gemeine Bewußtsein von seiner Stufe zu ihr hinführt, und da diese Anerkennung des absoluten Standpunkts dem Bewußtsein aus ihm selber nachgewiesen werden muß, stellen diese Einleitungen, die, auch unter den Titeln Phänomenologie, Analytische Philosophie, Dialektik, dem System regelmäßig vorausgehen, die Erkenntnistheorie dieser Systeme dar. Die Aufgabe der Systeme selber ist eine Enzyklopädie der ganzen Inhaltlichkeit des Lebens; die Bedeutung seiner einzelnen Erscheinungen soll aus der Einheit

Digitized by Google

und Totalität als ihrem Ziel in einem inneren Zusammenhang begriffen werden; die Lehre von den Ideen in Natur und Geschichte, gegenüber der Kausalerklärung, war ein Ausdruck dieser Problemstellung. Das zu erfüllende Ziel wurde dabei verschieden gefaßt, je nachdem die Forderung der Totalität durch eine oder die andere Leistung des Bewußtseins (Kunst, Religion, Sittlichkeit, Wissen) realisiert erschien. So war der Zusammenhang der Kultur und ihre Entwicklung in der Geschichte in das metaphysische Leben hineingezogen.

Dieser Systemzusammenhang gilt auch da, wo er als ein logischer Zusammenhang von Kategorien dargestellt wird, als ein in sich selbst gegliederter und als unabhängig von dem philosophierenden Subjekt, das seiner Entwicklung nur zusehen kann. Diese Lehre von der Wahrheit an sich gegenüber den Vorstellungserlebnissen des Individuums erscheint bei Fichte, Hegel und Krause, in anderer Form aber auch in Nachfolge Bardilis bei dem späteren Reinhold, bei Herbart und Bolzano. Von hier aus wird Platos Ideenlehre, sein Problem der Wiedererinnerung und des Syndesmos der Ideen neu verstanden. Ein letztes durchgreifendes Moment ist, daß alle Systeme die in der kantischen Schule neuerfaßte Geschichte der Philosophie benutzen, um durch den in ihr nachweisbaren oder konstruierten Entwicklungszusammenhang die eigene Leistung als die Vollendung der Entwicklung historisch zu erweisen.

Die geistige Lage der Epoche bis 1830 ist nun die, daß diese pantheistische Systemphilosophie die führende Macht der Zeit ist, so daß jede andere Gestalt des Philosophierens sie voraussetzt, sich polemisch an ihr entwickelt, sowohl da, wo sie wie in der historischen Schule den konstruierenden Gedanken überhaupt abweist und im wesentlichen die von Kant unbeeinflußte Geisteshaltung weiterbildet, als wo sie aus einer antipantheistischen Verfassung heraus die Möglichkeit eines Systems in jenem Sinne leugnet und wie Fries oder Herbart vom Gegebenen aus regressiv vorgeht.

Digitized by Google

# System und Geschichte der Philosophie.

Von

**Arnold Ruge (Heidelberg)**[1]).

Es ist gewiß nicht unrichtig, von der gegenwärtigen Philosophie zu behaupten, sie sei im wesentlichen historisch gerichtet, wenn diese Behauptung in der eindeutigen Bestimmung des Begriffes »historisch« eine Determination erfährt, vermöge deren der systematische Sinn aller Philosophie sich zugleich mit der Bezeichnung »historisch« verstehen und begreifen läßt. Es genügt also nicht, darauf hinzuweisen, daß ein großer, ja vielleicht der allergrößte Teil der Arbeitsleistung, die wir philosophisch zu nennen uns gewöhnt haben, sich darauf bewußt beschränkt, das Ueberlieferte, das Historischgewordene neu zu beleben und neu zu formen, zu erfassen und umzubilden, nachzufühlen und in Kontakt zu bringen mit den mannigfaltigen Bestrebungen einer kurzen Daseins- und Kulturepoche. Es ist auch zu wenig, darzutun, daß selbst in der systematisch gerichteten Philosophie die Berufung auf Kant, auf Schelling, auf Fichte und namentlich auf Hegel häufig und dringend ist; denn das Ankerfassen in dem Geltenden der größten Systeme ist eine pure Analogie mit dem Fortgange aller Wissenschaften und kein spezifisches Merkmal philosophischen Denkens. Zum Nachweise des Rechtsgrundes der Behauptung, die Philosophie der Gegenwart habe das Historische zum Prinzip erhoben, ist vielmehr der Nachweis erforderlich, daß das Historische selbst in einem systematischen, in einem unbedingten, nicht zufälligen Zusammenhange mit dem spekulativen Sinne der Philosophie steht. Dieser Zusammenhang aber beruht auf dem Gedanken von der ewigen Bedingtheit der begreifenden Form und des begriffenen Inhaltes, auf der Idee der unendlichen Spezifizierung der auf allgemeingültige Formung gerichteten philosophischen Denkfunktion durch den von dieser Form unabhängigen sich ewig selbstsetzenden Inhalt des Gegebenen. Während in einem Zeitalter naturwissen-

1) Den Inhalt dieses Aufsatzes machte ich zum Gegenstande einer Vorlesung vor der Philosophischen Fakultät Heidelberg. An der Form habe ich, belehrt durch die sich an den Vortrag anschließende Diskussion, mancherlei zu ändern gehabt.

Digitized by Google

schaftlich gerichteter Philosophie die Sphäre des in der Natur Angetroffenen umklammert und ihr allgemeingültiger Gehalt das Ziel des Spekulierens war, ist in einem Zeitalter »historischen« Philosophierens eben die Fülle des historisch Ergreifbaren, des jenseits alles natürlichen Zusammenhanges in einer kulturellen Bezüglichkeit sich stets Erneuernden der Gegenstand, die Materie, auf welche sich die Philosophie bezieht. Nicht das, was die Naturwissenschaft an Problemen stellt und übrig läßt, sondern das, was jenseits aller Naturwissenschaft steht, ist Gegenstand des gegenwärtigen Philosophierens, nicht wie die von der Naturwissenschaft gedachten Zusammenhänge von der Vernunft aus gesehen und zu ihrer letzten Konsequenz gebracht werden können, ist die Frage einer historischen Philosophie, nicht die Frage: wie ist Naturwissenschaft möglich? sondern nach der Geltung der historischen Zusammenhänge ist das Suchen, nach der Lösung der Frage: Wie ist Kultur möglich? Denn alles das, was der Historiker festzustellen und zu beschreiben sucht, hat seinen letzten Grund eben in der Beziehung auf die durch Menschen geschaffene oder durch Menschen belebte Kultur.

Schon in der Kantischen Philosophie, so weit entfernt sie von der schöpferischen Vielheit der Kultur steht, liegt der grundlegende Gedanke verborgen, der gegenüber einer naturwissenschaftlich interessierten Philosophie einem andersartigen Interesse auf dem Boden der Spekulation den Rechtsgrund verschafft. Kant betonte — darin besteht der Zusammenhang seines Systemes mit der vorkritischen Philosophie und der eigentliche Uebergangspunkt zu den ihm folgenden Systemen — die Autonomie des Denkens überhaupt, gegenüber dem auf einen besonderen Gegenstand bezogenen Denken. Die reinen Formen des Denkens überhaupt, die an sich leer und ohne Sinn für das Erfassen der Mannigfaltigkeit sind, werden im eigentlich synthetischen Erkennen reicher an Beziehungsmöglichkeit auf einen ihnen fremden Inhalt, sie spezifizieren sich immer intensiver in Kants »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«; sie klettern abwärts von ihrer reinen Formbedeutung in die Gegensätzlichkeit des irrational Gegebenen. Das naturwissenschaftliche Denken aber ist nur die eine, wenn auch die von Kant am wesentlichsten betonte Form des synthetischen, des erkennenden Denkens und dient gewissermaßen als das Schema zur Demonstration der Kategorien des auf Erfahrungssynthese abgestellten Bewußtseins. In dem engen Kontakte aber des auf Einheit gerichteten Denkens mit der Gegensätzlichkeit des kulturell Möglichen und historisch Interessanten, mit dem Bewußtsein und dem Erleben, daß neben dem Schematisieren aller Gegebenheit unter die allgemeinen Begriffe des Verstandes noch eine Form des



Digitized by Google

Erfassens besteht, in welcher der umgriffene Inhalt seine Lebendigkeit behält, entsteht von selbst und in innigstem Zusammenhange mit der Methode der kantischen Philosophie die Frage nach den logischen Grundlagen dieser Art des Denkens. Geschichte und Naturwissenschaft sind also zwei Gegensätze, welche die allgemeinen wissenschaftlichen Ziele bezeichnen; über diesen allgemeinen Zielen zweier Zeitalter baut sich die Theorie von dem Sinn und Wert dieser Bestrebungen auf: eine historisch gerichtete Philosophie hat also den Sinn für das Historische zu einer allgemeinen Bedeutung zu erheben. Das Wesen einer historisch gerichteten Philosophie besteht also darin, daß sie nach dem Rechtsgrunde der Geltung historischer Wertungen fragt.

Die historischen Wertungen aber treten in zweierlei Gestalt in die Erscheinung: Sie kristallisieren sich zu festen greifbaren Darstellungen im wirklichen Leben, sie bilden feste im objektiven Leben stehende Wertkomplexe, und andererseits dokumentieren sie sich in den historischen Urteilen, in der Wissenschaft, die wir mit dem Namen der Geschichtsschreibung belegen. So erhebt sich über diesen beiden verschiedenen Formen historischer Wertung auf der einen Seite die Philosophie der kulturellen Erscheinungen, auf der anderen die Philosophie der Geschichte.

Lassen wir das große und gewaltige Gebiet der Kulturphilosophie hinter die Grenzen dieser Untersuchung zurücktreten und fragen wir nach dem Sinn einer Philosophie der Geschichte, so finden wir hier eine neue Gebietstrennung: die Philosophie der Geschichte zerfällt in die beiden getrennten Abschnitte einer Geschichtsphilosophie und einer Logik der Geschichtswissenschaft. Die Geschichtsphilosophie fragt nach dem Sinn und Werte des historischen Verlaufes, nach der Vernunft in der Geschichte der Völker, nach der Stelle im zeitlosen Gelten der Vernunft, die darin das zeitliche Geschehen, die Geschichte der Menschheit und die Geschichte der einzelnen Völker einnehmen; die Geschichtsphilosophie ist zwar keine alte, aber doch auch keine neue Wissenschaft. Die Logik der Geschichtswissenschaft aber steht ihr erst seit kurzem zur Seite.

Die Logik der Geschichtswissenschaft umfaßt alle die Fragen nach dem Wesen, dem Ziele, den Mitteln der Darstellung, der Art der Gewißheit des geschichtswissenschaftlichen Urteiles. Daß diese Fragen zur Zeit noch meist offene Fragen sind, hat darin seinen wesentlichen Grund, daß die Geschichtswissenschaft selbst, der materiale Ausgangspunkt all dieser Erörterungen, eine verhältnismässig neue Wissenschaft ist, die im Beginne der auf sie bezüglichen philosophischen Untersuchungen noch keine feste Form hatte, sondern mitten in einer lebendigen Entwicklung stand. Immerhin aber

Digitized by Google

darf behauptet werden, daß einige Fragen vor allem durch die Anregungen von Windelband und die umfassenden Untersuchungen von Rickert zu einer abschließenden Beantwortung gelangten, nunmehr außerhalb der Diskussion stehen und den festen Ausgangspunkt neuer Problemstellungen bilden können. Es fällt bei den unternommenen Erörterungen über das Wesen der Geschichtswissenschaft aber ganz außerordentlich in die Augen, daß sie meist von einem Begriffe der Geschichte ausgingen, der selbst nicht genügend bestimmt ist, um als Allgemeinbegriff zu gelten. Dieser als Allgemeinbegriff für den ganzen Wissenschaftskomplex gesetzte Begriff der Geschichte ist fast durchweg der der politischen Geschichte, der Begriff, den wir bei der üblichen Einteilung der Wissenschaften für den Schul- und Universitätsgebrauch ohne philosophische Besinnung schlechthin für Geschichte überhaupt ansetzen. In einer Fülle von Spezialuntersuchungen ist teilweise mit völliger Verkennung der Bedeutsamkeit festgelegter Begriffe nachgeprüft worden, ob die für den unbestimmten Allgemeinbegriff geltenden Forderungen auch für die einzelnen Spezialgebiete ihren Sinn behalten, und es mußten sich dabei eine Reihe von Revisionen ergeben. Die Geschichte des wirtschaftlichen Lebens, die Geschichte der Einzelwissenschaften, die Entwicklungsgeschichte, die Literatur- und Kunstgeschichte haben sich über ihre besonderen Absichten in dem weiten Rahmen einer Geschichtsschreibung überhaupt Klarheit zu verschaffen gesucht und Einspruch erhoben gegen das, was von allgemeiner Seite über ihre Ziele und Erkenntnisse behauptet ist, und auch die eigentlich politische Geschichtsschreibung hat die Mannigfaltigkeit ihrer Absichten und ihrer methodischen Wege gegenüber einer Rationalisierung zu betonen versucht. — Es ist dabei aber verwunderlich, daß nicht nur in der großen Anzahl von Spezialuntersuchungen, sondern auch in den grundsätzlich das ganze Gebiet der Geschichte umspannenden Werken das Spezialgebiet der Geschichte fast ganz in den Hintergrund tritt, das am verwandtesten mit den ganzen methodologischen Bestrebungen zu sein scheint, das Gebiet der Geschichte der Philosophie. Nun ist es aber keineswegs ohne weiteres klar, daß die für den Begriff der Geschichte festgestellten Merkmale auf den besonderen Begriff der Geschichte der Philosophie passen; ohne eine genaue Analyse dessen, was die Geschichte der Philosophie im besonderen bezweckt, ohne ein vergleichsweises Heranziehen der Geschichte der Philosophie an die methodologischen Ergebnisse für die Geschichte überhaupt, dürfte es fraglich erscheinen, ob sich der Allgemeinbegriff der Geschichte überhaupt in der »Geschichte der Philosophie« dermaßen spezifiziert, daß der allgemeine Zusammenhang im Systeme der Wissenschaft klar und



Digitized by Google

eindeutig bleibt. Diese Frage nach dem Verhältnis der Geschichte der Philosophie ihrem methodischen Gehalt nach zum Allgemeinbegriff der Geschichte ist umso schwieriger und umso dringender, weil über den Begriff der Philosophie selbst keinerlei Einstimmigkeit herrscht und weil doch in jeder historischen Darstellung eben auf das Verhalten des Historikers zum Gegenstande seiner Darstellung Entscheidendes ankommt. Versteht man unter einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung die eindeutige Art des Verhältnisses von Historiker zum Gegenstande der Geschichtsschreibung bei aller Fülle der Gesichtspunkte, die an einen Gegenstand herangebracht werden können, so wird das Entscheidende der Frage in die Augen springen, wie sich die Philosophie selbst zur Geschichte der Philosophie verhält, wie der systematische Gedanke, der übergreifende nach allgemeiner Geltung hinstrebende Geist, sich zu dem Geiste verhält, der die endliche Formulierung, die individuelle Verwirklichung zu verstehen sucht.

Ein nach dieser Richtung hinzielender Vergleich der für die Geschichte im allgemeinen geltenden Prinzipien mit den Postulaten des Spezialgebietes der Geschichte der Philosophie würde bei aller Ausführlichkeit angestellt die Reproduktion und Kritik der gesamten vorausgehenden Untersuchungen bedingen. Es soll deshalb aus dieser Fülle von Aufgaben nur die Frage abgezirkelt werden: wie verhalten sich die Prinzipien, nach denen der Historiker schlechthin seine Wirklichkeit, seine historische Welt schafft, zu denen, nach denen der Historiker der Philosophie gestaltet. Schafft der Historiker der Philosophie eine Wirklichkeit, für die er den Anspruch der allgemeinen Geltung erheben kann oder beschreibt er nur eine vor ihm liegende Welt der Gedanken mit besonderen ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Darstellung? Liegt ein Gegenstand in bestimmter oder unbestimmter Formung vor, den er nur zu ergreifen und zu den formenden Prinzipien einer Darstellungsart in Beziehung zu bringen hat? —

Es sind vornehmlich drei Richtungen, gegen die sich die neben die Naturwissenschaft tretende Geschichtswissenschaft zu verteidigen hatte, um ihre eigenen Wege und ihre besondere Stelle im System der Wissenschaften zu behaupten: Gegen die Hegelsche Deutung der Geschichte war der empirische Charakter der Geschichtswissenschaft zu betonen: Geschichte und Geschichtsphilosophie, Darstellung des Seins und Logik des Seins sind zwei völlig getrennte Gebiete; die Geschichte als darstellende Wissenschaft hat ihre Grenze an der Grenze der darzustellenden Wirklichkeit. So phänomenal auch das Hegelsche Einsetzen des logischen Gedankens in die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit sein mag, es liegt ihm die vom empirischen Historiker aus ganz besonders vorgeworfene Arroganz zugrunde, daß

Digitized by Google

alles in die Formen menschlichen Begreifens gezwängt werden kann. Die Hegelsche Philosophie und vor allem seine Geschichtsphilosophie übersieht, daß in der Wissenschaft nicht nur der wissende Geist, sondern auch das Nichtwissenkönnen seine edelste Dokumentation hat. — Vornehmlich gegen Comtes positivistische Auffassung vom Wesen der Geschichte war geltend zu machen, daß Geschichtswissenschaft nicht Naturwissenschaft ist, sondern daß sie, geleitet von einer besonderen Art des Interesses an den gleichen Gegenständen, zu einer von diesem Interesse modifizierten Methode der Darstellung kommen müsse. Der Zweck der Geschichte ist, den Sinn für das Einmalige in wissenschaftliche Formen zu bringen im Gegensatz zur Naturwissenschaft, die das Einmalige als das Abnormale aufzulösen und unter lauter Allgemeinbegriffe zu bringen sucht. — Der dritte Vorstoß der Geschichte endlich war gegen die Behauptung gerichtet: wenn weder Absolutheit geltender rationaler Prinzipien, noch Naturgesetzlichkeit von der Geschichte erstrebt werde, gäbe es keine von ihr geschaffene Objektivität. Die Geschichtswissenschaft sei dann überhaupt keine Wissenschaft, sie habe keinerlei Stelle im Systeme des Wissens, sie sei nur eine gestaltende Tätigkeit, vergleichbar der des Künstlers, der seine subjektiven Erlebnisse zur Darstellung und Anschaulichkeit zu bringen sucht. Demgegenüber war der Wissenschaftsbegriff zu erweitern und in ihn methodische Prinzipien hineinzubauen, die einem so umfassenden Gebiete, wie dem der bestehenden Geschichtswissenschaft, gerecht zu werden versprachen.

Die bis in Einzelheiten logischer und erkenntnistheoretischer Untersuchungen hineinragenden Feststellungen, die Berufung auf die großen Historiker des vergangenen Jahrhunderts, die mit den Erörterungen zum Teil fälschlich verbundenen Interessen, für die Einteilung der Wissenschaften ein reales, ein materiales Prinzip zu bekommen, interessieren in diesem Zusammenhange nicht. Das Eine ist ganz gewiß: wie einleuchtend und je nach dem Standpunkte der Wertung begründbar die Scheidung der Wissenschaften in Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, Naturwissenschaft und Geschichte, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, Seinswissenschaft und Bedeutungswissenschaft auch immer sein mag, in keins dieser Schemata läßt sich die Fülle der lebendigen Wissenschaften restlos und bequem einpacken, weil die Anzahl und die Art der in jeder Wissenschaft verfolgten Zwecke eine Mannigfaltigkeit der methodischen Gesichtspunkte für jede einzelne Wissenschaft ergibt. Es ist deshalb sehr fruchtbar den rein logischen und methodologischen Gesichtspunkt zur Gewinnung fester Richtlinien auf das allerstrengste festzuhalten und von dort aus eine Formulierung der Geschichte als Wissenschaft zu unternehmen. Das

Digitized by Google

Resultat aber dieser rein logischen Untersuchungen dürfen wir dahin zusammenfassen, daß wir die durch die verschiedenartigen Erkenntnisziele in den Wissenschaften lebenden Methoden einteilen können in nomothetische, idiographische und teleologische. Je nach dem quantitativen Uebergewichte einer dieser drei Methoden ist daraufhin eine Einteilung der Wissenschaften möglich; denn das ist gewiß, daß in keiner Wissenschaft die eine dieser drei Methoden ausschließlich herrscht, es kann nur von einer Vorherrschaft die Rede sein. Von hier aus gesehen fällt die Geschichtswissenschaft trotz der in ihr neben dem Hauptzweck herrschenden unverkennbaren Nebenzwecke und der durch sie bestimmten Forschungsarten wesentlich unter den Begriff einer idiographischen Wissenschaft: Die Geschichte ist gegenüber der Naturwissenschaft und gegenüber anderen Wertwissenschaften die Wissenschaft, die aus der Fülle der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gegebenen das einmalig Bedeutsame zu idiographischer Darstellung zu bringen hat.

Dieser Begriff der Geschichte ist gewissermaßen der Allgemeinbegriff der Geschichte, der mit dem Begriffe Naturwissenschaft auf der gleichen logischen Stufe steht, selbst aber durch die methodische Bestimmtheit zum Artbegriff des Allgemeinbegriffes »Wissenschaft« wird. Um nun von dem Allgemeinbegriff »Geschichte« zu den Artbegriffen der Geschichte, zu den Spezialgebieten der Geschichte zu gelangen, bedarf es eines neuen Grundes der Spezifikation. Während für die Naturwissenschaft der Grund der Spezifizierung in Einzelgebiete in der Gegenständlichkeit der in ihre Begriffe, in ihre Gesetze einzubeziehenden Mannigfaltigkeit besteht, während die Naturwissenschaft den Stempel der Gesetzlichkeit auf die verschiedenartigsten zufälligen Erscheinungen der Natur prägt und darin die Mannigfaltigkeit ihrer Ziele besteht, liegt für die Geschichtswissenschaft die Frage bei weitem schwieriger. Ist sie die Wissenschaft deren eigentliches Ziel darin besteht, nach Wertgesichtspunkten aus der Fülle des Gegebenen Herausgehobenes zur Darstellung zu bringen, in seiner Einzelheit, in einer zeitlichen Umschriebenheit zu veranschaulichen, dann liegt der Grund zur Einteilung der Geschichte nicht allein in der Unübersehbarkeit der ihr dargebotenen Gegenstände, sondern zugleich in der Eigenart ihrer Methode. Der Ausgangspunkt für die Einteilung der Geschichtswissenschaft in Spezialgebiete ist nicht das zu Erfassende, sondern die Form des Erfassens, die Prinzipien, nach denen aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit Einzelnes herausgehoben und zur idiographischen Darstellung gebracht wird. Die für die Spezifizierung der Geschichtswissenschaft also entscheidenden Fragen sind die, ob in der Auswahl des Einmaligen aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit

Digitized by Google

des Gegebenen Wertbeziehungen eine erhebliche Rolle spielen, ob diese Wertbeziehungen bewußte Wertungen sind, welcher Art die Werte sind, auf die bezogen werden kann und bezogen werden muß. Die Beantwortung dieser Fragen aber steht in Beziehung zu der Entscheidung über den Wert der Geschichtswissenschaft selbst, zur Frage einerseits nach der Art der Objektivität und dem Wert der Objektivität, die die Geschichtsschreibung erreicht, und andererseits zu der Frage nach dem zeitlichen oder zeitlosen Werte eines Einzelnen von der Geschichte zur Darstellung Gebrachten. Oder anders gesagt: Es läßt sich denken, daß die Geschichte durch eine Beziehung des Darzustellenden auf völlig subjektive Werte, durch eine konsequente einmalige Abschneidung alles von diesem subjektiven Werte aus als wertlos Angesehenen, durch eine von dieser Wertsetzung unabhängige exakte Methode zu Ergebnissen von größter wissenschaftlicher Exaktheit gelangt, daß sie gewissermaßen um das Gebiet der Anwendung methodisch allgemeiner Mittel einen subjektiven Zirkel schlägt; dann aber würde über die wissenschaftliche Objektivität hinaus die Frage zu beantworten sein, welchen Wert hat dieses vom Historiker geschaffene Produkt, wenn man es in eine größere Wertsphäre einstellt, wenn man nicht bloß von innen heraus bis an den subjektiven Bogen hinblickt, sondern das ganze von außen in eine allgemeinere Geltungssphäre einstellen will. Die Unterscheidung dieser beiden Fragen dürfte von fundamentaler Bedeutung für das Wesen nicht nur der Geschichte, sondern auch das Verhältnis der »allgemeinen Geschichte« zu den Spezialgebieten der Geschichte sein.

Es bedarf keiner besonders eingehenden Demonstrationen für die an sich evidente Behauptung, daß die Geschichtsschreibung von Wertsetzungen erfüllt ist. Es wird wohl kaum einem ernsthaften Zweifel unterworfen werden können, daß der Historiker sich den Gegenstand seiner Darstellung nach besonderen Grundsätzen wählt. Es ist auch kaum zu diskutieren, daß er nach dieser Erwählung des Gegenstandes, nach dieser vorläufigen Abzirklung eines besonderen Gebietes aus der Unendlichkeit der Gegebenheit neue und wichtige Wertungen vollzieht; seine Entscheidung darüber, was wesentlich und was unwesentlich zur Darstellung seines besonderen Gegenstandes ist, bedeutet ein ausdrückliches Bejahen und Verneinen von Werten. Es darf wohl auch als gewiß bezeichnet werden, daß diese immanente Wertung bewußt d. h. mit ausdrücklicher Begründung und Beziehung auf den der Darstellung für wert erachteten Gegenstand geschieht. Der Historiker verweilt beim Einzelnen, er degradiert das eine zum bloßen Mittel der Veranschaulichung, das andere erhebt er über eine Fülle von Tatsächlichkeiten, die sich ihm vielleicht in den Quellen, in den Chroniken, aus

Digitized by Google

denen er schöpft, mit vielmehr Nachdruck aufdrängen. Es erscheint deshalb notwendig, daß der Historiker in dieser Wertung, die einsetzt, nachdem er den Gegenstand seiner Darstellung bereits gewählt hat, systematisch und nach Grundsätzen der Forschung vorgeht und daß eben von diesem systematischen Fortgange der eigentlich wissenschaftliche Wert seiner Darstellung abhängig ist. Dieser seiner Darstellung zuerkannte oder versagte Wert ist aber auch ausschließlich der der Wissenschaftlichkeit, kein Wert, der die Wissenschaftlichkeit überragt und sie verschwinden läßt in einem Wertsysteme höherer Ordnung. Es kommt also um den wissenschaftlichen oder sagen wir deutlicher den Kompositionswert einer historischen Forscherarbeit zu erkennen und anzuerkennen ganz und gar nicht darauf an, nach welchen Werten der darzustellende Gegenstand selbst gewählt wurde, sondern nur darauf, wie, nachdem einmal der Gegenstand gewählt, herausgehoben war aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gegebenen die methodischen Mittel der Geschichtsschreibung, der historischen Erkenntnis angewandt wurden, nur darauf, daß alsdann das Wesentliche vom Unwesentlichen nach der von der Geschichtsforschung erprobten Art geschieden werde und sich aus dem Wesentlichen der historische Gegenstand konstituiere. Die historische Begriffsbildung mit all ihrer Mannigfaltigkeit und wissenschaftlichen Erprobtheit liegt also diesseits der Beziehung des Darzustellenden auf einen Wert, nicht in jener Beziehung selbst. Ueber die historische Wahrheit des historisch Erkannten entscheidet ausschließlich das Urteil: wissenschaftlich oder unwissenschaftlich, nicht dasjenige: wertvoll oder wertlos. So ist es, um ein Beispiel zu nennen, denkbar und wohl auch schon wirklich geworden, daß irgend jemand das von gewissen Gesichtspunkten her gesehene völlig wertlos und absolut uninteressante Leben seiner Dienstmagd zum Gegenstande seiner historischen Darstellung erhebt und bei der Darstellung dieses Lebens historiographisch dermaßen exakt verführe, die Quellen ersten, zweiten und dritten Grades mit einem Scharfsinn zu scheiden wüßte, daß seiner an und für sich vielleicht absolut nutzlosen Leistung der höchste Grad der Wissenschaftlichkeit zugesprochen werden müßte. Damit steht die Frage nach dem Werte des Darzustellenden gewissermaßen außerhalb der Geschichte als Wissenschaft. Diese geht ihre Wege und behauptet ihren wissenschaftlichen Charakter und schafft Historisch-Objektives, ohne sich darum zu bemühen und zu ermüden, welchen Wertgrad dem Einzelnen zur Darstellung Erhobenen zugesprochen werden kann oder muß; sie überläßt es jedem, sich seine Gegenstände nach eigenen Zufälligkeiten zu wählen, nur fordert sie, daß nach getroffener Wahl methodischen Grundsätzen gemäß ver-

Digitized by Google

fahren werde, die im wesentlichen festliegen; denn nur diese Grundsätze vermögen es dem Dargestellten historischen Wirklichkeitscharakter zu verleihen.

Aber draußen v o r den Grenzen der Gemarkung, innerhalb deren die Geschichtswissenschaft selbst zu richten hat, steht die übergreifende Kritik, die bei der Frage anhakt, welche Wert- und Wirklichkeitgattung durch das von dem Historiker Dargestellte repräsentiert wird. Zwar mag dem Historiker zugebilligt werden, daß er sich den Gegenstand seiner wissenschaftlichen Darstellung nach völlig individuellen Gesichtspunkten wähle, aber wie verhält sich die Summe aller dieser historischen Darstellungen, das System der dadurch erreichten historischen Welt, zu der Wirklichkeit, die wir erleben oder in den Begriffen der Naturerkenntnis schaffen? Was ist eine historische W e l t? Ist sie die Summe all dessen, was geschehen und eingefangen werden könnte in die Formen historischer Darstellung oder ist die historische Welt nur die beliebige Summe dessen, was von unendlich viel geschichtsschreibenden Individuen nach zufälligen Gesichtspunkten zum Gegenstande historischer Darstellung gemacht worden ist? Ist der Begriff der historischen Gesamtwirklichkeit abhängig von dem zufälligen Gesamtwillen geschichtsschreibender Wesen? Schafft der Historiker oder die Gesamtheit der Historiker die historische Welt oder beschreibt er sie nur? Gibt es im Bereiche des Darzustellenden selbst Grundsätze, Werte, die einen architektonischen Aufbau der historischen Wirklichkeit, eine Wertabstufung des tatsächlich Dargestellten bedingen, die ü b e r die wissenschaftliche, die immanente Gültigkeit, das in sich begründete historische Recht hinaus einen notwendigen Zusammenhang innerhalb der historischen Wirklichkeit schaffen? Es ist gewiß daß alles Gewesene zum Gegenstande historiographischer Darstellung gemacht werden kann: Von der Kuriositätenbemühung eines Sonderlings bis zur wissenschaftlichen Umschreibung der gewaltigsten Ereignisse — gibt es da nur graduelle oder auch prinzipielle Unterschiede? Auch dadurch; daß man die Entscheidung über den darzustellenden Gegenstand dem Einzelwillen abnimmt, daß man eine größere oder kleinere Anzahl wertender Wesen über das Maß des Interesses entscheiden läßt, wird die historische Wirklichkeit der Willkür nicht entrissen; die objektive Werthaftigkeit des Systemes des Dargestellten, die Formen der Konstituierung einer objektiven Wirklichkeit bleiben völlig unbegreiflich durch die bloß quantitative Steigerung des rein subjektiven Wertprinzipes. Aus dem gleichen Grunde muß auch der Begriff der Kultur als Wertprinzip der historischen Wirklichkeit in den Hintergrund treten, solange er nicht nur völlig unbestimmt und vieldeutig, sondern vor allem aus rein quanti-

Digitized by Google

tativen Bestimmungen zusammengesetzt ist. Die fundamentale Unterscheidung der Rickertschen Geschichtsphilosophie in Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft drängt doch zu der Lösung der Frage nach dem objektiven Sinne des Kulturwertes; und wenn man die Gleichsetzung dieser Unterscheidung mit wertfreier und werthafter Wissenschaft in der Einsicht nicht mitmachen kann, daß Wissenschaft ohne Wertungen undenkbar ist, wird man um so notwendiger zu der Unterscheidung der Wertarten, Wertstufen und Wertbeziehungen getrieben.

Nun lassen sich die Werte und Wertgesichtspunkte in der Tat — mit einer Reminiszens an Hegel — zu einer Einteilung heranziehen. Man kann mit gutem Grunde das gesamte in abstracto denkbare Wertgebiet zerlegen in subjektive, objektive und absolute Werte und von da aus einen Ueberblick über die sich um diese Werte herumkristallisierenden Wirklichkeiten zu gewinnen versuchen: In der Sphäre der puren Subjektivität verharren all die Wertungen, die aus rein psychischen Stimmungen, aus Neigungen, Liebhabereien und undefinierbaren Absichtlichkeiten entsprungen sind. Sie erheben keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, sie werben nur still unter gleichgestimmten, gleichgerichteten, gleicherlebenden Individuen; sie stammen aus der eigenen kleinen Lebens- und Erlebnissphäre und suchen sich einzuschmeicheln, sich wiederzufinden und sich neu zu beleben. Objektiv aber ist alles was feste, greifbare, von außen gehärtete Form erhalten hat. Man kann hinweisen auf die objektiven Formen unter die das Leben des Einzelnen gezwungen ist; man kann das Murren der Subjektiven vernehmen, die Rebellion der Subjektivität gegen die Starrheit des objektiven Ringes, der sie zusammenzwingt mit anders gerichteten Individuen. Man kann die Leiden erzählen, die in dem Kampfe um das Festgewordene gelitten sind; man kann die Fülle der Lebenden scheiden in solche, welche um subjektive Stimmungen und Werte die Totalität ihrer Lebensgestaltung stellen und solche, welch im Objektiven verharren, die mit dem gnädigen Lächeln der Objektivität vom festen Ufer aus die im Strome des flutenden Lebens Ringenden beobachten. Und endlich das Absolute ist das letzthin Geltende, das was über der individuellen Bedingung des Subjektiven und über der zeitlichen Bedingung des Objektiven steht. Denn das Objektive ist das in der Zeit geltende, das Absolute aber das über den Wandel der Zeit hinausragende. Das Absolute ist das, zu dem wir uns im Gebete hinwenden, das wir in der Kunst zu versinnlichen suchen, das wir in der Philosophie zu erfassen Anstrengungen machen. Das Absolute ist das, was mit Worten nicht zu umgreifen, was nur durch Symbole anzudeuten und als geltend

Digitized by Google

zu erleben ist [1]). — Diese drei Gruppen von Werten aber bedeuten zunächst nur drei von einander gesonderte Wertgebiete, über deren möglichen inneren Zusammenhang in einer so kurzen und nach anderen Zielen hinstrebenden Abhandlung nichts gesagt werden kann. Ob sich in ihnen eine Entwicklung offenbart, welcher Art diese Entwicklung ist, ob sie in dieser Entwicklung zu ebensovielen Wertstufen werden, ist Frage der Metaphysik und ist vor allem Thema der Hegelschen Geschichtsphilosophie gewesen. Aber versuchen wir für die Bestimmung der historischen Wirklichkeit aus dieser Unterscheidung einige Richtlinien zu gewinnen, die zu der Frage nach dem Sinne des vom Historiker der Philosophie Geschaffenen einige Gedanken der Beantwortung verschaffen.

Am schwierigsten wird es sein, die historische Wirklichkeit dort zu bestimmen und anzuerkennen, wo rein subjektive Grundsätze aus der unübersehbaren Fülle des Geschehenen das Darzustellende auszuwählen unternehmen. Der darzustellende Gegenstand hat dann eben eine direkte Beziehung nur zu der völlig unbestimmbaren psychischen Wirklichkeit des Einzelnen. Sollte durch rein subjektive Grundsätze die geschichtliche Wirklichkeit als System selbst geschaffen werden, dann wäre die historische Wirklichkeit nichts anderes, als eine Summe solcher vom rein subjektiven Werten erfaßten Gegenstände; es gäbe nichts, was alle diese subjektiven Darstellungen verbände; es wären in sich abgeschlossene, durch die gemeinsame Methode der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung konstituierte Monaden. An diesen rein subjektiven historischen Darstellungen haftet nur ein zeitlich und räumlich engbegrenztes Interesse und wenn man von dem großen Schulsack spricht, an dem die Zeiten schleppen, so wird man sagen können, daß diese rein subjektiven Darstellungen, diese Kleinigkeiten der geschichtlichen Arbeit, schnell in die Rumpelkammer wandern müssen. Sie können vielleicht in einem nach festeren Grundsätzen konstituierten Bereiche historischer Wirklichkeit als Mittel zu einem größeren und wertvolleren Zwecke dienen, aber einen eigenen historischen Wirklichkeitswert besitzen sie nicht.

Ganz anders steht es mit der aus dem Objektiven herausgeschaffenen geschichtlichen Leistung. Wir dürfen sie die eigentliche Geschichtsschreibung nennen. Es ist die Darstellung des im Laufe der Zeiten Festgewordenen und der Aufweis des kausalen Zusammenhanges zwischen dem Objektiv-Geltenden und dem Subjektiv-Gewollten und Erstrebten. Objektiv ist alles das, was die feste Form der Sitte, der Konvention, des Gesetzes, der Familie, des Staates, der Kirche angenommen hat, was seine Objektivität nur durch die Macht des

1) Ich verweise hierfür auf einen Beitrag zu den ‚Kantstudien' (Bd. XVI 2 u. 3), wo ich in Beziehung auf Kant diese drei Wertformen in ein Verhältnis zum Begriff der Persönlichkeit brachte.

Digitized by Google

Objektiven verliert, was in der Zeit solange steht, bis an seine Stelle eine neue Objektivität tritt: Die Gewalt des Objektiven steht zwischen dem Begehren des Subjektiven und der Geltung des Absoluten. Wenn Hegel dem Staate als dem höchsten objektiven Werte noch die Besonderheit der vollkommensten moralischen Ausdrucksform beilegte, so ist das eine Erweiterung der spekulativen Bedeutung, die wir im Rahmen dieser Untersuchung vorbeigehen lassen müssen. Aber, ob moralisch oder unmoralisch, der Staat ist und besteht als objektive Macht, an der alle subjektiven Begehrungen machtlos scheitern. Es bedarf nur weniger Erinnerungen, um klar zu machen, daß die Geschichtsschreibung ihr allgemeines Prinzip aus der Objektivität nimmt, daß sie es als ihre Aufgabe betrachtet und betrachten muß, aus der Mannigfaltigkeit des Geschehenen das Objektiv-Gewordene zur Darstellung zu bringen. Welchen anderen Sinn hat beispielsweise die Rankesche Geschichtsschreibung, die Darstellung der großen Abschnitte der Weltgeschichte, als den, das Werden der objektiven Gewalten aus dem Hin und Her der subjektiven Bestrebungen zu erklären? Erst was zur Objektivität gekommen ist, rechtfertigt sich dem Historiker gegenüber, bekommt — sei es im Rahmen der eigenen Zeit revolutionär, sei es konservativ gewesen — die Rechtfertigung vor dem Richterstuhle die Zeiten verbindender Nachbetrachtungen. Neben dieser Wertung des Erfolges vom objektiven Standpunkte aus sind dem Historiker zur Erlangung seiner Resultate auch die Quellen am wertvollsten, hinter denen er eine objektive Macht wissen und verspüren darf. Wie weit stehen an wissenschaftlichem Wert die Volkslieder hinter den Berichten irgend eines Stadtschreibers zurück! Ein Stadtschreiber aber steht im Dienste einer objektiven Gewalt, er ist selbst etwas objektives, Lieder aber stammen aus der subjektiven Sphäre der Menschlichkeit. Wie uninteressant würden für den Historiker die Rebellionen eines Martin Luther, eines Calvin oder Marquis Posa gewesen sein, wenn sie nicht die Vorkämpfer objektiver Gewalten gewesen wären, wenn nicht ihr Revoltieren in Kirche, Gesetz und Staat objektive Formen gewonnen hätte! Wieviel Persönlichkeiten, wieviel Helden müssen untergehen und in Vergessenheit versinken, aus der sie kein Historiker befreit, bevor einer die Scheidewand zwischen objektiver Gewalt und subjektivem Wollen durchbricht und das subjektive Wollen einströmen läßt in die objektiven Formen! Die Kultur eines Volkes aber werden wir am leichtesten ermessen und auf genaue historische Begriffe bringen, wenn wir das Verhältnis der subjektiven Wollungen zu den objektiven Gewalten ins Auge fassen. Von dem Typus Volk, in dem das in Dichtung, Kunst und Wissenschaft lebendige subjektive Streben zur ob-

Digitized by Google

jektiven Gewalt gar keine Beziehung hat bis zu der Nation, wo die Kraft der immer neugeborenen subjektiven Schöpfungen als steter Quell der Wiedergeburt von den objektiven Gewalten geschützt wird, sind unendlich viel Abstufungen und unzählig viel Grade.

Mit diesem Gebundensein der eigentlichen Geschichtsschreibung an das Objektive, an das in der Zeit Feststehende und in der Zeit Geltende wird auch klar, daß diese Art der Geschichtsschreibung die historische Wirklichkeit nicht schafft, sondern sie beschreibt. Je größer aber diese Zentren der Objektivierung, umso zeitloser ist der ihrer Darstellung zuerkannte Wert. Wenn wir bei wachsenden Jahrhunderten und steigender historischer Forschung unter dem gewaltigen Sack des Ueberlieferten keuchen, so müssen wir wünschen, einerseits das Subjektive der Vergangenheit, andrerseits das Objektiv-Enge loszuwerden. Gibt man aber die Bedeutung des Objektiven für die Geschichtswissenschaft zu, wird man einleuchtend finden, daß zur objektiven Geschichtsschreibung nicht nur die sogenannte politische Geschichte gehört, die letzthin auf die Staatenbildung abzielt, sondern auch die Disziplinen, deren Absicht ist, das wirtschaftliche Leben, die technischen Errungenschaften, den tatsächlichen Bestand der Gesetzgebung, ja die festgelegten Resultate der Einzelwissenschaften in ihrer historischen Genesis zu erfassen.

Neben diesem durch die Subjektivität der Auswahlsprinzipien in ihrer zeitlichen Geltung und zeitlosen Bedeutung beeinträchtigten ersten Form der Geschichtsschreibung und der durch den Begriff und das Wesen des Objektiven bestimmten zweiten Form der eigentlichen Geschichte besteht eine dritte Form, die unschwer mit dem Begriffe des Absoluten in Zusammenhang zu bringen und an ihm zu bestimmen ist. In dieses dritte Feld gehören die Darstellungen, deren Gegenstand die Religion, die Kunst, die innerste Wesenheit der Kultur und die Philosophie ist. Aus diesem Komplex historischer Gegenstände läßt sich das Wesen der »Geschichte der Philosophie« erst nach Absonderung der subjektiven und der objektiven Geschichtsschreibung begreifen. Es ist nicht nötig, in der Kunst, der Religion, der Gesamtharmonie der Kultur eines Volkes und in der Philosophie das Absolute in seiner reinen und ungetrübten Form zu sehen und damit in eine Metaphysik hinüberzugreifen, die schwer anders, als zu einem gewaltsamen Austrag gebracht werden kann. Aber es leuchtet ein, daß wir in diesen vier Aeußerungsformen des Geistes und des Innenlebens der Menschheit eine Andersartigkeit der Beziehung zu den auch im Subjektiven und im Objektiven geltenden Normen feststellen müssen. Diese Beziehung allerdings läßt sich erst und allein durch die Art der Ausdrucksmittel bestimmen, die wiederum

Digitized by Google

in diesen vier Gebieten verschieden sind. Das Gleichartige aber dieser vier Gebiete besteht neben dem direkteren Verhältnis zum Absoluten darin, daß sie nichts Objektives sind: es gibt keine objektive Religion, keine objektive Kunst, keine objektive Kultur, keine objektive Philosophie: es gibt nur Objektivationen, die auf ihnen als Grund aufgebaut sind, wie beispielsweise die Kirche. Ohne auf die Verschiedenartigkeiten einzugehen, was zu einer genauen Analyse jedes dieser vier Gebiete und zu einer eingehenden Deutung des Verhältnisses von Religion, Kunst, Kultur und Philosophie zu den Normen der Heiligkeit, der Schönheit, der Totalität, der Wahrheit führen müßte, spezifizieren wir die Untersuchung auf den Begriff der Philosophie, um den Sinn einer historischen Behandlung der philosophischen Probleme mit den andern Formen der Geschichte zu vergleichen.

Man mag sich von der Philosophie einen Begriff machen, welchen man immer will, und man mag auf die Gegensätzlichkeit dessen hinweisen, was unter Philosophie im Laufe der Jahrhunderte verstanden worden ist, spezifisch bleibt ihr als Wissenschaft den Einzelwissenschaften gegenüber das direkte Verhältnis zu den letzten Normen des Denkens, Fühlens und Wollens: Das Eigentümliche der Philosophie ist das Nicht-Spezifiziertsein auf eine besondere, durch einen Erkenntniszweck bestimmte Wirklichkeit. Die Philosophie sucht nicht Naturgesetze und nicht historische Gesetze, nicht zeitlich und örtlich bedingte Zusammenhänge des inneren und des äußeren Lebens und Daseins, sondern absolute Gesetze. Ihr Gebiet ist die qualitative Totalität des Seienden und dort, wo sie sich selbst auf den Gegenstand einer Einzelwissenschaft beschränkt, sucht sie deren Resultate und Methoden sub spezie der zeitlosen Normen zu betrachten. Die hartnäckige Abstellung philosophischer Fragen auf ein Spezialgebiet, die Naturwissenschaft oder die Geschichte gibt wohl einem philosophischen Zeitalter ein bestimmtes Antlitz, aber am Sinne der Philosophie ändert diese Spezifikation nichts: denn von tausend Seiten her läßt sich die Mannigfaltigkeit des Lebens und der Wissenschaft an die letzten Normen des Denkens, Fühlens und Wollens heranziehen, und nur, daß in dieser Mannigfaltigkeit der Gegenstände das zeitlose Gelten sich nicht verkrümle und daß die Philosophie sich nicht verliere in den Gegenständen selbst, ist die Gefahr eines für Spezifikationen interessierten Zeitalters. Dann erst degradiert sich die Philosophie, wenn sie ihre systematische Selbständigkeit verliert oder wenn sie zur puren Subjektivität wird und die allgemeingültigen Formen nur als Maske vorhält. Gewiß ist der Träger des philosophischen Gedankens eine Subjektivität, die zur Absolutheit hinstrebt. Die Subjektivität ist nur der Grund der zeitlichen Bedingtheit, der Grund des Nichtgeltens

Digitized by Google

gegenüber den absoluten Normen, zu denen die Subjektivität sich und ihren Gegenstand zu erheben versucht. Was über der Subjektivität steht ist das Wahre im System eines Philosophen, und der Kritiker hat nach der Linie zu suchen, die Subjektivität und Absolutheit scheidet; ihn interessiert beides: der Grund der Wahrheit, der über und der Grund der Unwahrheit, der in der Subjektivität liegt.

Wie sich aus diesen beiden Gründen der philosophische Niederschlag im Laufe der Jahrhunderte darstellt, wie sich die Probleme gegenseitig ablösen und die Systeme konstituieren, ist der Gegenstand der »Geschichte der Philosophie«. An ihn hat der Historiker der Philosophie heranzutreten, an ihn hat er seine idiographische Methode heranzubringen und aus der Fülle des Darstellbaren das Darzustellende auszuwählen. Welches ist der Wertmaßstab, nach dem er das eine System aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Systeme heraushebt, das andere im Chaos versinken läßt? Ist er subjektiv, wie in der ersten Form der Geschichte? Hat er Kuriositäten zu sammeln, oder das zu bringen, was ihm gerade gefällt? Gewiß nicht, wenn Geschichte der Philosophie Wissenschaft sein soll. Ist er objektiv in dem oben beschriebenen Sinne? Es gibt keine objektive Philosophie. Es bleibt nur ein Weg: das methodische Auswahlsprinzip des Historikers der Philosophie liegt in derselben Sphäre, wie das Schöpfungsprinzip aller Philosophie: im Absoluten. Der Historiker der Philosophie hat es mit etwas Gegensätzlichem und Wandelbaren zu tun, das sein Allgemeines und Geltendes in dem Verhältnis von Subjektivitäten zu den reinen Formen des Denkens hat. Das philosophische System eines jeden Philosophen hängt an tausend subjektiven Fäden, nur der Wahrheitsgehalt seines Systemes ist eigentlicher Gegenstand der »Geschichte der Philosophie«. Die Normen also, die das Denken zum Philosophieren machen, die für die Verschiedenheit der synthetischen Funktionen und der Beziehungsmöglichkeiten der letzte systematische Grund der Einheit im philosophischen System sind, dieselben Normen sind die Prinzipien der Auswahl für den Historiker der Philosophie. Gewiß wird er ein Verständnis eben für den subjektiven und zeitlichen Grund eines philosophischen Systemes haben, gewiß ist es wichtig, gerade auch diesen Grund zu kennen, aber der letzte Sinn der Darstellung ist doch die Wahrheit in ihrer Entwicklung zu begreifen. Der Historiker der Philosophie hat also ein rein historisches Verhältnis zu den Normen des Philosophierens: erst aus dieser Kombination erwächst die kritische Auswahl des Darzustellenden. Der Historiker der Philosophie ist dort, wo seine Darstellung dauernden, zeitlosen Wert haben soll, selbst systematischer Philosoph, nur daß der Grund der Mannigfaltigkeit der Beziehung der

Digitized by Google

Normen nicht in ihm liegt, sondern ihm durch historische Tatsächlichkeit dargeboten wird. Der Begriff der Philosophie, den der Historiker der Philosophie sich selbst gebildet oder für sich in Anspruch genommen hat, das subjektive Verhältnis, das er selbst zu den letzten Normen des Denkens einnimmt, ist der feste Standpunkt, von dem aus er die Fülle des philosophisch Gedachten in ein System der »Geschichte der Philosophie« bindet. Der Historiker der Philosophie schafft also die historische Wirklichkeit, die er vor uns hinstellt, er beschreibt sie nicht nur. Auch die umfassendste »Geschichte der Philosophie« wird nicht das bringen, was in aller Welt philosophiert wurde, sondern nur das, was aus systematischen Gründen in den besonderen Begriff der Philosophie hineinpaßt, den sich der einzelne Historiker macht. In seinem Verhältnis aber zum Absoluten liegt der Grund der zeitlichen oder der zeitlosen Geltung seiner eigenen historischen Leistung.

Es ließen sich für dieses in abstracto vorgetragene Wesen der »Geschichte der Philosophie« die mannigfachsten Beweise aus der bisherigen Entfaltung der Geschichte der Philosophie erbringen; in ihm liegt der Grund der Verschiedenheit der vorliegenden Darstellungen der gesamten philosophischen Probleme. Jedoch soll dieser Beweisgrund a posteriori fortbleiben, zumalen er dadurch erschwert wird, daß die Geschichtsschreibung auf dem Gebiete der Philosophie wie die gesamte Geschichtswissenschaft selbst eine ungeheure Entwicklung durchgemacht hat. Für Hegel, der an dem Anfange dieser Entwicklung steht, war die Geschichte der Philosophie gewiß eine Dokumentation eigenen Philosophierens, aber ihm fehlte das spezifisch historische Moment, und deshalb ist seine Geschichte der Philosophie nicht Geschichte, sondern Geschichtsphilosophie. Dabei ist es aber für den modernen Logiker interessant, daß Hegel selbst nach Prinzipien der Auswahl innerhalb der Mannigfaltigkeit des Darstellbaren suchte. — Die »Geschichte der Philosophie« ist bei Hegel der abschließende Teil seines »Systems der Philosophie«; vielleicht gebührt der »Geschichte der Philosophie« überhaupt, auch losgelöst von dem Hegelschen Gedankenkreis eben ihres systematischen Charakters wegen dieser Ort unter der Gesamtheit der Systeme. Wir können wenigstens die Beobachtung machen, daß sich das systematische Denken unserer großen Historiker der Philosophie meist in ihren Darstellungen erschöpft, und ferner, daß eine Zeit, die überstark an der Geschichte der Philosophie haftet, zu eigenen Systemen kaum die Zeit und Ruhe findet. Das ist aber gewiß, daß die »Geschichte der Philosophie« eben ihres direkten Verhältnisses zum System der Philosophie wegen einen spezifischen Ort in der Entfaltung der Systeme einnimmt, und wenn es auch nicht die letzte Stelle ist, so ist es doch vielleicht der Ort des Ueberganges von einer systematisch reichen Zeit zu einer anderen.

Digitized by Google

# Notizen.

Wilhelm Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie. Vierte, vermehrte Auflage in zwei Bänden. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Jeder Band M. 5.—, gebunden M. 7.—.

Nicht als ein in sich geschlossenes Ganzes treten die Präludien auch in ihrer neuen Auflage wieder vor uns hin, sondern als eine Reihe von Bausteinen, die wohl nach einem großen Plane von dem Geiste, der sie geschaffen, gemeißelt worden und zu einem herrlichen Ganzen zusammengefügt werden sollen; aber das Gebäude einer neuen, auf dem Fundamente der kritischen Philosophie ruhenden Weltanschauung aufzurichten, scheint erst den kommenden Geschlechtern vergönnt zu sein.

Und doch, wenn auch für den in seiner Erkenntnismöglichkeit begrenzten Menschengeist niemals eine Welterkenntnis »sub specie aeternitatis« möglich sein wird, so kann sich der Leser dieser beiden Bände dem Eindrucke nicht verschließen, daß sie »sub specie aeternitatis« entstanden sind und vielleicht dazu berufen sein werden, einem künftiger Genius die Wege zur Lösung der großen Welt- und Lebensprobleme zu weisen.

Nicht nur, daß wir hier einen Blick in die innere Entwicklung eines der bedeutendsten Philosophen unserer Tage tun dürfen, ist das Eigentümliche dieses Buches, die Geschichte des europäischen Denkens von Sokrates bis auf unsere Zeit zieht hier in ihren Hauptlinien an unserem inneren Auge vorüber. Von unserem eigenen Standorte aus werden wir aber hinausgewiesen in die fernste Zukunft, und wir sehen neue Wege zum Tempel der ewigen Wahrheit, welche zu erkennen und zu erleben unsere höchste Aufgabe ist.

Gleich im ersten Aufsatze wird auf die Frage, was denn Philosophie sei, die Erkenntnis der allgemein gültigen Werte als ihr eigenstes Gebiet bezeichnet. Ueber Sokrates und Spinoza zu Kant und Goethe verfolgen wir dann den Weg, den die Menschheit gegangen, um auf die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens Antwort zu erhalten. Von Kant aus führt uns der zweite Band mitten in die Probleme unserer Tage; in den Kampf, welchen Geschichte und Naturwissenschaft miteinander führen, und in dem wir uns immer vor Augen halten müssen, daß der Mensch »nur als geschichtliches Wesen, als die in der Entwicklung begriffene Gattung, Anteil an der Weltvernunft hat.«

Aber nicht allein in der Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen, zu der uns die Philosophie hinführen soll, liegt die höchste Aufgabe des Menschen; sie liegt in der Hineingestaltung des Heiligen in uns. Und erst dann, wenn wir das Heilige, »das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen als transcendente Wirklichkeit erlebt haben«, erhalten wir Gewißheit, daß unser traumhaftes Hoffen Wahrheit ist, denn »die Ewigkeit will nicht erkannt — sie will erlebt werden, und ihr Licht leuchtet



Digitized by Google

mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen«. So erst wachsen wir allmählich empor in »Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst«. Dr. P.

Friedrich Meineckes Buch „Weltbürgertum und Nationalstaat" ist in zweiter Auflage erschienen. (München, R. Oldenbourg, 1911. Mk. 11.—, geb. Mk. 11.80.) „Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates" nennt der Verfasser sein Werk und stellt mit eminent feinem Verständnis das Ineinandergreifen der realen Tatsachen und der Geschichte der Ideen dar.

Der Inhalt ist in 2 Bücher geteilt, von denen das erste die Entwicklung der Begriffe Nation, Staat und Weltbürgertum wiedergibt.

Nach einem kurzen Blicke auf die Verhältnisse in Frankreich vor und nach der ersten Revolution, die dazu angetan waren, die Nationalidee in bewußter Aktivität kerzengerade emporwachsen zu lassen, wendet Meinecke sein Interesse ausschließlich nach Deutschland. Und wie er nun den deutschen Nationalstaatsgedanken in seiner Vielseitigkeit und seiner Verschmelzung heterogenster Elemente vor uns erstehen läßt — das ist ein Meisterwerk ebenso klarer wie lebendiger und farbenreicher Darstellung.

Die Schwierigkeit in Deutschland ergab sich von vornherein aus der eigentümlichen Konstellation, daß nicht die Kulturnation selber, sondern der auf ihrem Boden erwachsene preußische Einzelstaat die einzig brauchbaren Grundlagen zu einem modernen Nationalstaat bot. Das nationalstaatliche Denken hatte sich also gleich mit dem Problem auseinanderzusetzen: wie entsteht ein echter Nationalstaat? Ist er historisch-politischen Ursprunges oder dient die gemeinsame Kultur als Einigungsband? Ist er eine Fortbildung der Staatsnation oder eine Umbildung der Kulturnation? Ist er eine Blüte des in der Tiefe wirkenden, aber selbst unsichtbar bleibenden Volksgeistes, und kann also der Boden einer Kulturnation mehrere Nationalstaaten hervorbringen? Oder muß ein echter Nationalstaat die gesamte Kulturnation umfassen, als bewußter Ausdruck des einigen Volkswillens?

Wir können zurückschauend zwei große Richtungen nationalstaatlichen Denkens erkennen: die konservative und die liberale. Die Vertreter der ersten fordern Nationalisierung der Einzelstaaten und Ausbildung ihres besonderen Gepräges, die Vertreter der zweiten fordern Souveränität und politische Einheit der Gesamtnation. Beide Richtungen wurzeln in den großen individualistischen Gedankenbewegungen Ende des 18. Jahrhunderts, die konservative in der Romantik, die liberale in der Aufklärung. Sie verleugnen auch diese Herkunft nicht: gleich der ganzen geistigen Bildung im damaligen Deutschland ist auch das nationalstaatliche Denken, als es zum Dasein erwacht, erfüllt von universalen und weltbürgerlichen Idealen. Man lebte so sehr in der Sphäre des Ueberempirischen und Geistigen, daß man den Selbstzweck und die Autonomie des Staates weder anerkennen wollte noch konnte.

Deutschland bedeutete diesen Männern in erster Linie die Menschheitsnation, deren Universalberuf es war, ohne politischen Ehrgeiz zu sein, und eine „Provinz im Reiche der sittlichen Freiheit" zu bilden.

Digitized by Google

Nicht nur bei den Theoretikern sondern auch bei leitenden Staatsmännern wie Stein und Gneisenau finden wir diese Auffassung; das zeigt, wie tief und lebendig die universale Tendenz die Köpfe beherrschte. Aber es war eben zur Zeit der französischen Gewaltherrschaft und der Befreiungskriege außer der geistigen Strömung noch ein anderes Moment wirksam: die europäische Weltlage selber schien auf eine Harmonie nationaler und weltbürgerlicher Interessen hinzuweisen, und so haben wir das merkwürdige Schauspiel, daß unpolitische und im Grunde auch unnationale Ideale die politische Tat beflügeln konnten.

Anders in den Jahren der Revolution von 48; König Friedrich Wilhelm IV. und sein Kreis waren gerade durch ihre religiös romantische Auffassung von der universalen Aufgabe des christlich germanischen Staates den stürmischen Tagesforderungen nicht gewachsen. Die Zeit war jetzt auch in Deutschland für die m o d e r n e Idee des Nationalstaates reif geworden, die das universale Element zwar nicht aus dem Staatsleben verbannt, es aber an jene Grenzen verweist, wo es die Entfaltung des staatlichen Machttriebes und die volle nationale Entwicklung nicht mehr hemmen kann.

Ranke war es, dem diese richtige Grenzsetzung gelang, während in Hegels Versuch, den Staat und die Nation aus allen universalen Fesseln zu befreien, die Liebe zum Ueberempirischen doch noch den Sieg davontrug. Rankes Nationalstaat lebt durchaus in der hellen Luft politischer Selbstbestimmung; nur sein Ursprung in den Tiefen der Kulturnation und sein Zweck »dem menschlichen Geist einen neuen Ausdruck zu verschaffen«, spielen in das Universale hinüber.

Das zweite Buch behandelt das Problem des preußischen und des deutschen Nationalstaates, ihr Zueinander- und Auseinanderstreben, zuletzt ihre Vereinigung durch Bismarcks geniales Werk. Hier bringt Meinecke keine Ideengeschichte wie in den Kapiteln des ersten Buches, sondern eine subtile und feindurchdachte Motivierung der Geschehnisse.

Die philosophische Bedeutung des ganzen Werkes liegt darin, daß Meinecke durchgehend alle geistigen Bewegungen der Zeit im Auge behält und sein nationalstaatliches Problem niemals isoliert sieht. Es ist ihm vielmehr ein Teil des großen Problems der Entstehung des modernen Geistes, und so lassen sich überall hin Gedankenfäden spinnen. Seine eigenen Sympathien und politischen Wünsche läßt Meinecke kaum ahnen. Selbst als er am Schluß einige Ausblicke für die künftige Entwicklung gibt, tut er dies nicht im Sinne des Propheten, sondern mit jener vornehmen Zurückhaltung, die den Historiker aus Rankes Schule kennzeichnet.

Und doch wird »Weltbürgertum und Nationalstaat« die politische Begeisterung wecken wie wenig andere Bücher: indem es das Verständnis für die lebendigen Kräfte in unserem Vaterland vertieft und erweitert, stärkt es zugleich den Willen mitzuwirken und mitzuschaffen an dem erhabenen Werk: der äußeren und inneren Einheit Deutschlands. C. K.

Die Abtrennung der Psychologie als einer Einzelwissenschaft von der Philosophie bedeutet keineswegs, daß beide nun ohne Beziehungen neben einander hergehen können. Vielmehr — gerade nachdem wir uns über die Verschiedenheit der Aufgaben und Begriffsbildungen klar geworden sind,

Digitized by Google

können auch die Verbindungen zu wissenschaftlicher Deutlichkeit emporgehoben werden. Hier liegen Bedürfnisse vor, die von vielen empfunden werden, deren Befriedigung aber noch aussteht. Eine wesentliche Hilfe gewährt dabei der geschichtliche Rückblick auf das sehr verwickelte Werden der psychologischen Begriffe und Theorien. Wir müssen es also Max Dessoir danken, daß er uns seinen »Abriß einer Geschichte der Psychologie« geschenkt hat. (Die Psychologie in Einzeldarstellungen Bd. 4. Heidelberg, Winter. 1911. M. 4.00, geb. M. 5.00.) Denn gerade auf das Neben-, Gegen- und Ineinander philosophischer, einzelwissenschaftlicher und praktischer Bestrebungen in der Entwickelung der Psychologie lenkt D. überall die Aufmerksamkeit hin. Er unterscheidet die aus den religiösen Vorstellungen hervorgegangene »Seelentheologie« oder »Psychosophie«, die wissenschaftliche »Psychologie« im modernen Sinne des Wortes oder »Psychobiologie«, endlich die mehr intuitive Kunde von der Seele, insbes. auch von den Verschiedenheiten der Seelen — die »Psychognosis«. Eine kurze aber inhaltreiche Geschichte der Psychognosis gibt D. in der Einleitung — man vermißt dabei nur ein Eingehen auf die Versuche, aus dem Körper, den Ausdrucksbewegungen usw. die Verschiedenheiten der Seelen zu erkennen (Physiognomik, Graphologie u. s. f.). Psychosophie dagegen und Seelenbiologie werden überall neben einander behandelt, wie das bei ihrer innigen Verflochtenheit gar nicht anders geschehen kann, wenn überhaupt noch eine historische Darstellung, keine Konstruktion, erstrebt wird. Dessoir hält seine Kritik im allgemeinen sehr zurück, regt aber durch eine auf die Hauptsachen gerichtete Darstellung den Leser zum Weiterdenken an. Nicht ganz scharf genug scheint mir betont zu werden, daß in der »Psychosophie« allmählich die wertwissenschaftlichen bes. die erkenntnistheoretischen Gedanken von den religiösen sich loslösen. Innerhalb der »Seelenbiologie« machen sich 2 Richtungen geltend, eine mehr an der Physik und eine mehr an dem Gesamtleben des Organismus orientierte, einigermaßen der physikalisch-chemischen und der teleologischen Richtung in der Physiologie entsprechend; diesen Unterschied hat D. nicht herausgearbeitet, obwohl er sich in der Geschichte ziemlich weit zurückverfolgen läßt. Dankenswert ist das Quellenverzeichnis; für eine zweite Auflage wäre — bes. im Interesse der Studierenden — ein Hinweis auf die allerwichtigsten geschichtlichen Untersuchungen erwünscht. Es ist schade, daß der Anfänger aus D.s Buch nichts über die Existenz von Werken wie Rohdes Psyche und Siebecks Geschichte der Psychologie erfährt. Denn dem Buche Dessoirs ist ein weiter Leserkreis zu wünschen; es verbindet gründliche Sachkenntnis mit einer zugleich anregenden und sachlich-schlichten Darstellung. Auf Begründung seiner Anschauungen mußte D. bei dem geringen Umfange seines Buches naturgemäß verzichten, daher hat es keinen Nutzen, über abweichende Auffassung einzelner Denker mit ihm zu streiten. Die Fortsetzung seines größeren Werkes, der Geschichte der deutschen Psychologie, wird an manchen Stellen sicher die Beweise nachbringen.

J. Cohn.

Digitized by Google

# An die Abonnenten

des

# „Logos“.

---

Dem 3. Heft von Band I des »Logos« wurde eine Anweisung für den Buchbinder beigefügt, welche versehentlich vorschreibt, daß die den drei Heften des I. Bandes vorangestellten Titelbogen, (die dem Titel der russischen Ausgabe nachgebildet sind), beim Einbinden wegfallen sollen. Es war aber nur beabsichtigt, die Titelbogen aus Heft 1 und 2 entfernen zu lassen, während derjenige aus Heft 3 hätte mit eingebunden werden müssen. Da infolge der obigen Vorschrift manche Abonnenten den besonderen Titelbogen nicht im gebundenen Exemplar des I. Bandes besitzen werden, ist derselbe nochmals diesem Hefte beigefügt, damit er noch nachträglich in Band I eingeklebt werden kann.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

in Tübingen.

1912. Nr. 14. Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google